IOSEPHUS GREDT

ELEMENTA PHILOSOPHIAE ARISTOTELICO-THOMISTICAE

VOLUMEN II

IOSEPHUS GREDT O.S.B.

ELEMENTA PHILOSOPHIAE

ARISTOTELICO - THOMISTICAE

Editio decima tertia recognita et aucta ab
EUCHARIO ZENZEN O.S.B.

VOLUMEN II

METAPHYSICA
THEOLOGIA NATURALIS — ETHICA

SUMPTIBUS HERDER
BARCINONE — FRIBURGI BRISGOVIAE — ROMAE — NEO EBORACI
MCMLXI

IMPRIMATUR: Augustae Trevirorum die 17 augusti 1960
† BENNO GUT O.S.B., abbas primas

NIHIL OBSTAT: Dr. GABRIEL SOLÁ BRUNET
canonicus, censor deputatus

IMPRIMATUR: Barcinone die 31 maii 1960
† GREGORIUS, archiepiscopus-episcopus Barcinonensis

De mandato S.E. Rdmae.
ALEXANDER PECH, pbter., cancellarius a secretis

N.º registro 3440 - 60

 DEPÓSITO LEGAL B. 9749 - 1960

GRAFESA, Torres Amat, 9 - Barcelona

INDEX PARTIUM

METAPHYSICA

Pag.

PARS II

DE ENTE CONSIDERATO PROUT EST IN INTELLECTU HUMANO, SEU DE VERITATE LOGICA HUMANA

CAPUT I. DE ESSENTIA VERITATIS LOGICAE HUMANAE

CAPUT II. DE EXSISTENTIA VERITATIS IN MENTE HUMANA

ETHICA

PARS I

ETHICA GENERALIS

CAPUT I. DE FINE ULTIMO HOMINIS

METAPHYSICA

PROLEGOMENA

613. Quid sit Metaphysica. Metaphysica, abstrahendo ab omni materia, versatur circa *ens omnino immateriale* (cf. n. 232). Sed ens omnino immateriale est ens commune seu *ens, ut ens est*. Relinquendo enim determinationes individuationis et sensibilitatis et quantitatis, non retinemus nisi ens commune. Ideo Metaphysica definitur : scientia entis, ut ens est. Obiectum igitur *materiale* Metaphysicae est quodcumque ens, sicut obiectum materiale Physicae est omne corpus ; obiectum autem *formale* « quod » est ens ut ens seu ipsa ratio entis, quam metaphysicus in omnibus entibus considerat, sicut physicus seu philosophus naturalis in omnibus corporibus considerat rationem mobilitatis sensilis ; obiectum *formale* «*quo*» est altissimus ille abstractionis et immaterialitatis gradus, qui convenit enti, ut ens est.

614. Metaphysicae divisio. Metaphysica, abstrahendo ab omni materia, omnem imperfectionem corporeitatis ab obiecto suo formali excludit, sed non excludit potentialitatem. Ideo eius obiectum formale est ens immateriale, prout abstrahit a creato et increato, ab actu puro et non puro. Quo distinguitur a Theologia fidei, cuius obiectum formale est Deus, actus purus. Quare Metaphysicae est agere sub ratione entis tam de ente creato, quam de ente increato. Ideo Metaphysica dividitur in Metaphysicam *generalem*, quae est de ente immateriali in genere, et Metaphysicam *specialem*, quae est de ente immateriali in specie. Metaphysicae specialis pars prior agit de ente immateriali creato, pars altera de ente immateriali increato seu de Deo.

Metaphysica specialis, agendo de ente immateriali creato, etiam de praedicamentis agit, quibus dividitur ens creatum. Attamen per se non versatur circa illa praedicamenta, quae, cum aliquid corporei includant in conceptu suo, ut quantitas, sunt extra ambitum entis immaterialis : de his non agit nisi secundarie ad obiectum proprium elucidandum.

Recentes post Chr. Wolff (1679—1754) Metaphysicam dividunt in *generalem* seu Ontologiam, et *specialem*, quae Cosmologiam et Psychologiam et Theologiam naturalem complecteretur.

Haec divisio reicienda est, quia Cosmologia et Psychologia ad Metaphysicam non pertinent, sed Philosophiam naturalem constituunt, quae est de ente corporeo sensibili. Ideo alii recentes multi, cum concedant Cosmologiam et Psychologiam ad Metaphysicam non pertinere, Metaphysicam dividunt in generalem seu Ontologiam, et specialem seu Theologiam naturalem. Ontologiam dicunt agere de ente immateriali, quod est immateriale praecisive; Ontologia contineret ea omnia, quae sunt de ente immateriali in genere et de ente immateriali creato. Theologiam dicunt agere de ente immateriali, quod est immateriale positive. Ontologiam tradunt post Logicam, Theologiam vero naturalem post Philosophiam naturalem. Haec divisio ad divisionem nostram reducitur. Sed minus bene Ontologia et Theologia naturalis ad invicem divelluntur, interposita Philosophia naturali. Neque rationes paedagogicae, quae adducuntur, sufficiunt ad hanc separationem iustificandam ; in Logica enim sufficienter evoluta traduntur omnia ad Philosophiam naturalem praerequisita.

615. Metaphysica est scientia et sapientia. Metaphysica est scientia, quatenus ex principiis suis conclusiones deducit ; est sapientia simpliciter tamquam suprema scientia totius ordinis naturalis ; qua talis iudicat de omnium huius ordinis scientiarum principiis : explicat et defendit haec principia. Hoc ideo competit Metaphysicae, quia eius obiectum in universalitate sua transcendentali sub se complectitur obiecta ceterarum scientiarum omnium. Quare etiam principia metaphysica sub se complectuntur principia ceterarum scientiarum. Haec tamquam minus universalia dependent ab illis ex eisque explicari possunt.

Bibliographia. *N. Balthasar,* La méthode en métaphysique, Louvain 1943. *A. Gardeil,* Faculté du divin ou faculté de l'être?, RNSPh 18 (1911) 90—100. *R. Jolivet,* L'intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique, APh XI cah. II, Paris 1934. *P. Le Guichaoua,* A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance, RNSPh 20 (1913) 88—101. *F. E. McMahon,* Thomiscit Metaphysics: A Systematic Explanation of the Real, NSch 8 (1934) 240—259. *A. Marc,* Principe et méthode de la Métaphysique, APh XI cah. III, Paris 1935, 83—108. *J. Owens,* A Note on the Approach to Thomistic Metaphysics, NSch 28 (1954) 454—476. *A. Pirotta,* De metaphysicae defensivae natura secundum doctrinam aristotelico-thomisticam, Ag 4 (1927) 252—270; 430—453. *P. Rousselot,* Métaphysique thomiste et critique de la connaissance, RNSPh 17 (1910) 476—509. *A. Wilmensen,* Ende der alten Ontologie?, Schol 28 (1953) 361—381.

Ad 613 sq. *Aristoteles* dicit, « quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur "ea quae insunt enti

per se", idest entis per se accidentia » ("Εστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό : Met. IV 1, 1003 a 21. *S. Thom.* lect. 1 n. 529 [ed. Cathala, Taurini] ; cf. Arist., Met. VI 1, 1026 a 31 ; XI 4, 1061 b 25 30 ; S. Thom. VI lect. 1 n. 1170 ; XI lect. 4 n. 2208 sqq.). *S. Thomas :* « Ad eandem scientiam [pertinet] considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. . . Non tamen considerat quodlibet eorum [sc. trium praedictorum] ut subiectum, sed ipsum solum ens commune » (In Met., prooem. ; cf. text. cit. ad 1 et 2). « Quaedam sunt speculabilia, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et huiusmodi : de quibus omnibus est theologia [θεολογική <sc. φιλοσοφία>, Arist., Met. VI 1 <cit. ad 232>; XI 7, 1064 b 3], idest divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica[1], idest transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima [πρώτη φιλοσοφία, Met. VI 1, 1026 a 24 30 ; XI 4, 1061 b 19], inquantum scientiae aliae ab ea principia sua accipientes eam sequuntur » (In Boëth. de Trin. q. 5 a 1 ; cf. C. g. III 25 med.). « Philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune, quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et motu » (III Dist. 27, 2 a. 4 sol. 2).

Ad 615. Cf. text. cit. ad 1 2 613; praeterea: *S. Thom.*, In Met. III lect. 5 n. 391 sq ; IV lect. 5 n. 588 sqq. ; lect. 6 n. 596 ; lect. 17 n. 736 ; XI lect. 1 n. 2150 sq. ; lect. 4 n. 2206 sqq. ; In Eth. VI 7 lect. 5 n. 1181 sqq. ; lect. 6 n. 1184 sqq. ; I Sent. prol. q. un. a. 3 sol. 1 ; III Dist. 35, 2 a. 1 sol. 1—2 ; a. 3 sol. 1 ; In Isaiam c. 3 ; C. g. I 1 ; S. th. I 1, 6 et 8 [cit. ad 679, 3] ; I-II 57, 2 ; 66, 5 ; II-II 9, 2 ; 45, 1.

---

[1] Inquisitio recens de significatione nominis "τὰ μετὰ τὰ φυσικά" explicationem S. Thomae confirmat, i. e. nomen originem suam non trahere ex mera collocatione librorum de prima philosophia post libros de rebus physicis, sed potius iam a discipulis Aristotelis (Eudemus) impositum fuisse et quidem ex rationibus tum realibus tum methodicis scil. philosophiam primam (quoad se) docendam esse (quoad nos) post libros de rebus physicis. Cf. *H. Reiner*, Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, Zeitschrift für phil. Forschung 8 (1954) 210—237.

A. METAPHYSICA GENERALIS

Pars I

DE ENTE IN SE CONSIDERATO

Caput I

DE NATURA ENTIS

Thesis 1 : *Ens ut nomen est praedicatum communissimum et simplicissimum et essentiale respectu omnium, quibus tribuitur ; ens ut participium est praedicatum essentiale respectu solius Dei, accidentale respectu omnium aliorum.*

116. St. qu. 1. Ens definiri nequit stricte, i. e. definitione essentiali metaphysica, cum supra se non habeat genus ; omnis enim definitio stricta fit per genus et differentiam. At neque minus stricte definiri seu declarari potest proprie. Declaratio enim fit per ea, quae notiora sunt ; ente autem nihil est notius, cum omnis conceptus resolvatur in ens, ac proinde supponat conceptum entis [1]. Improprie autem declarari potest, cum resolvitur in subiectum et formam essendi : Ens est habens «esse», seu id, cui competit esse. Nam sicut omnis conceptus mentis nostrae concretus, ita etiam conceptus entis dicit duo : subiectum habens formam, et formam ipsam. Forma haec est « esse » seu exsistentia. Haec declaratio impropria omnino est. Unusquisque enim concipit ens tamquam id, quod est, seu tamquam subiectum habens esse. Quare ens est id, cuius actus est esse. « Ratio entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi » (S. Thomas, Ver. 1, 1 ad 3).

---

[1] Cum ens dicitur maxime cognitum et primum cognitum, hoc non intelligitur de cognitione perfecta (distincta, scientifica), sed de cognitione imperfecta (confusa) (cf. n. 581, 2 ; 583, 2). Haec autem perfecta cognitio non spectat ad simplicem apprehensionem et ad definitionem, sed ad scientiam. Cognitio enim perfecta entis est ipsa Metaphysica, quae conaturaliter est ultimum cognitum.

2. Dividitur ens *a)* tamquam totum potentiale (logicum) analogum (cf. n. 37) α) divisione quasi essentiali in ens reale et ens rationis. Ens reale est, quod habet esse in rerum natura ; ens rationis est, quod non habet esse obiective nisi in intellectu. Ens reale dividitur in ens a se seu ens increatum (Deum) et ens ab alio seu ens creatum. Ens ab alio dividitur in decem praedicamenta (cf. n. 172). Ens rationis dividitur in negationem et relationem rationis, quae sunt quasi praedicamenta entis rationis (cf. n. 110). Ens rationis proprie non est ens, sed concipitur tantum ut ens ; ideo etiam per se non pertinet ad scientiam circa ens ut ens seu ad Metaphysicam. β) Divisione quasi per accidens dividitur ens ratione status in ens actuale et possibile, quatenus habet esse actu aut possibiliter tantum. *b)* Tamquam totum actuale ens dividitur in partes entitativas, quae sunt essentia (id quo res est talis, e. g. humanitas ; in ente creato est pars potentialis seu potentia) et exsistentia (id quo res exsistit ; est actus entis). Hanc divisionem sequitur divisio entis in ens completum, quod est totum compositum ex essentia et esse, et ens incompletum, partiale : essentiam et esse singillatim sumpta.

3. Ens usurpari potest ut participium et ut nomen. Ens ut participium importat ipsum essendi actum seu actualem exsistententiam, sicut « studens » ut participium importat ipsum actum studendi. Significat autem actum essendi in concreto, ut « quod », (actus essendi in abstracto, ut « quo », non est ens, sed esse), consignificando scilicet id cuius est eiusmodi actus. Si ens sumitur ut nomen, significat id, cuius est esse, abstrahendo ab ipso essendi exercitio, sicut « studens » ut nomen significat eum, cuius est studere, licet actu forsitan non studeat. Ens ut nomen igitur significat id cuius actus est esse (essentiam in concreto seu concretum essentiae : essentiam ut « quod », e. g. homo) ; consignificat autem ipsum esse, a quo nomen entis imponitur. Quem actum essendi ens habet aut actualiter (ens actuale) aut possibiliter tantum (ens possibile). Ens ut nomen ergo et de ente actuali et de ente possibili praedicatur essentialiter, quia utrumque essentialiter, ratione essentiae, est aliquid, cuius actus proprius est esse. Referendo ad invicem ens ut nomen et ens ut participium, has propositiones statuere possumus : ens actuale (ens ut nomen) est actualiter ens (ens ut participium) ; ens possibile (ens ut nomen) est possibiliter ens (ens ut participium).

4. Praedicatum simplicissimum seu conceptus simplicissimus in thesi intelligitur conceptus, qui non tantum unam essentiam significat (cf. n. 14), sed qui essentiam modo simplicissimo exprimit, modo maxime abstracto a quibuscumque determinationibus seu minimo, inquantum fieri potest, notarum numero.

5. Praedicatum essentiale est, quod significat aut totam essentiam aut aliquid eius. Praedicatum accidentale est extra essentiam. Potest esse accidentale late et stricte : late accidentale

est, quidquid est extra essentiam; stricte accidentale est, quod est extra essentiam nec proprium cum essentia necessario conexum (cf. n. 163). Hic praedicatum accidentale sumitur stricte.

6. Nomine Dei intelligimus ens a se, quod exsistit per essentiam suam, seu cuius essentia est «esse», quod proinde est ipsum esse subsistens.

617. Prob. th. I p.: Ens ut nomen est praedicatum communissimum. Ex eius praedicabilitate universali: Quod de omnibus omnino entibus praedicari potest, est praedicatum communissimum. Atqui ens nominaliter sumptum de omnibus omnino entibus praedicari potest. Ergo est praedicatum communissimum.

Mai. est per se nota, quia de omnibus omnino rebus praedicari est definitio praedicati communissimi.

Prob. min. De omnibus omnino entibus praedicari potest, quod potest praedicari de omnibus membris, quibus dividitur ens quocumque modo; sed ens nominaliter sumptum potest praedicari de omnibus membris, quibus dividitur ens quocumque modo. Hoc patet discurrendo per singula membra, quibus dividitur ens: Ens nominaliter sumptum non tantum dicitur de omni ente actuali, sed etiam de omni ente mere possibili, ut patet ex conceptu entis nominaliter sumpti, quod abstrahit ab exsistentia actuali; dicitur non tantum de ente completo, sed etiam de ente incompleto seu partiali: de essentia et esse singillatim sumptis; at dicitur de ente incompleto non ut «quod», sed ut «quo». Ens ut nomen tandem dicitur etiam de ente rationis, etsi improprie, sicut improprie tantum ens rationis est ens.

Prob. II p.: Ens ut nomen est praedicatum simplicissimum. Ex eo quod est praedicatum communissimum: Praedicatum communissimum est etiam simplicissimum. Atqui ens nominaliter sumptum est praedicatum communissimum. Ergo est etiam simplicissimum.

Prob. mai. Quod est maxime abstractum a quibuscumque determinationibus, est praedicatum simplicissimum, ut patet ex st. qu.; praedicatum autem communissimum est maxime abstractum a quibuscumque determinationibus; nam quo maior est extensio alicuius conceptus, eo minor est eius comprehensio (cf. n. 10).

Prob. III p.: Ens ut nomen est praedicatum essentiale. Ex eo quod aliquid ordinatur ad esse ratione essentiae: Omne quod est, vel: esse potest quocumque modo, essentialiter est aliquid, cuius actus est esse. Atqui ens nominaliter sumptum significat id, cuius actus est esse. Ergo ens ut nomen est praedicatum essentiale.

Mai. declaratur eo quod aliquid non ordinatum ad esse ratione totius essentiae eo ipso non esset aliquid, cuius actus est esse: non esset ens.

Prob. IV p.: Ens ut participium est praedicatum essentiale respectu solius Dei. Ex natura propria Dei: Quod pertinet ad essentiam rei, est praedicatum essentiale. Atqui ens ut participium, i. e. secundum quod importat ipsum actum essendi, in solo Deo pertinet ad essentiam eius. Ergo ens ut participium est praedicatum essentiale respectu solius Dei.

Min. probatur per partes: Ens ut participium *a)* convenit Deo essentialiter; patet ex definitione Dei, qui est « esse » subsistens; *b)* convenit soli Deo essentialiter; probatur sequenti parte.

Prob. V p.: Ens ut participium est praedicatum accidentale respectu omnium aliorum. Ex indole creaturae: Quod non est praedicatum essentiale (i. e. ad ipsam essentiam pertinens) neque cum essentia necessario conexum, est praedicatum accidentale. Atqui ens ut participium respectu cuiuscumque creaturae non est neque praedicatum essentiale, neque cum essentia necessario conexum. Ergo ens ut participium est praedicatum accidentale respectu cuiuscumque creaturae.

Min. patet ex conceptu creaturae seu entis ab alio, quod distinguitur contra ens a se seu Deum; nam omne ens, cuius exsistentia est praedicatum essentiale, exsistit per essentiam suam seu a se; similiter ens, cuius exsistentia esset quocumque modo necessario cum essentia conexa tamquam proprium eius, exsisteret a se seu vi essentiae, quia essentia esset causa seu radix exsistentiae. Exsistentia necessario resultaret ex essentia, sicut ex essentia hominis necessario resultat risibilitas.

618. Coroll. 1. Ergo ens est conceptus transcendentalis, immo supertranscendentalis. Ens est transcendentale, quatenus dicitur de omni ente reali: de ente reali creato seu praedicamentali, et de ente increato seu de Deo; ens est supertranscendentale, quatenus dicitur de ente reali et de ente rationis (de ente ficto).

2. Ergo ens est conceptus analogus (cf. n. 167—170), qui de inferioribus suis dicitur analogia proportionalitatis propriae, continente virtualiter analogiam attributionis. Sicut ens praedicamentale ad inferiora sua est analogum analogia proportionalitatis propriae (continente virtualiter analogiam attributionis; cf. n. 174—177), ita ens transcendentale, quatenus dicitur de Deo et de creaturis, de ente completo et de ente partiali, et ens supertranscendentale, quod dicitur de ente reali et de ente rationis, analogum est eodem modo ad inferiora sua omnia. Nam etiam horum omnium differentiae entitates sunt, a quibus proinde conceptus entis praescindere nequit, sed quas confundit tantum in ratione proportionaliter una habendi esse, quam explicat. Sicut enim se habet creatura ad suum esse, ita proportionaliter analogice Deus se habet ad suum esse: Esse creatum est actus essentiae creatae, et id quo exsistit; et esse divinum est

actus essentiae divinae, et id quo exsistit; concipitur enim a nobis ut quo, quamquam in Deo identificatur cum essentia et est esse subsistens. Et sicut ens reale dicitur esse, ita proportionaliter esse dicitur ens rationis. Cum igitur ens dicitur maxime abstractum a quibuscumque determinationibus, hoc intelligatur non de abstractione per praecisionem perfectam, sed de abstractione per praecisionem imperfectam seu per confusionem (cf. n. 174—177).

3. Ergo ens est conceptus ontologice omnium p r i m u s. Nam conceptus, cui omnes alii conceptus tamquam ultimo fundamento superstruuntur, seu in quem omnes alii resolvuntur, cum ipse in ulteriorem resolvi nequeat, est conceptus ontologice primus. Atqui conceptus entis utpote simplicissimus est conceptus, cui haec conveniunt.

Nota. 1. Revera admittendum esse conceptum aliquem o n t o l o g i c e primum patet, nam «sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando, quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens (ut Avicenna dicit in principio Met. I, c. 9). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens» (S. Thom., Ver. 1, 1). 2. Ens non tantum ontologice, sed etiam p s y c h o l o g i c e esse conceptum primum, i. e. qui primo ab intellectu nostro cognoscitur, probatur in Phil. nat. n. 583, 2.

4. Ergo ens ut participium creaturis convenit contingenter, temporaliter, mutabiliter; ens vero ut nomen, prout abstrahit ab exsistentia, est n e c e s s a r i u m, a e t e r n u m, i m m u t a b i l e. Omne enim ens necessario et aeternaliter et immutabiliter suis notis essentialibus constituitur. Ita homo necessario et ab aeterno et immutabiliter est animal rationale. Ideo essentia dicitur etiam i n d i v i s i b i l i s seu stare in indivisibili quantum ad praedicata essentialia constitutiva eius, et ab Aristotele (Met. VIII 3) essentiae rerum numeris comparantur, qui, subtracta vel addita unitate, mutant speciem; essentia enim eodem modo, addita vel subtracta nota, speciem mutat. Ex dictis intelligitur etiam, cur essentia dicatur ab Aristotele τὸ τί ἦν εἶναι, id quod erat ad exsistendum, seu id quod semper est, ut in hoc vel illo individuo exsistentiam nanciscatur.

619. Schol. 1. Cum statuimus ens ut nomen inter omnes humanae mentis notiones esse simplicissimam, non intendimus omnem omnino compositionem ab ea removere. Ens enim etiam ut nomen importat subiectum seu id quod est, et ipsum esse. Nihilominus neque conceptus subiecti seu eius quod est, neque conceptus ipsius esse est simplicior. Subiectum enim seu id quod est, necessario conotat esse, est ipsum ens ut nomen. Esse autem concipitur ut «quo» seu ut forma, et

ita conotat necessario subiectum cuius est forma. Ex quibus deduces mentem humanam non posse formare conceptus omnimodae simplicitatis; in omnibus enim conceptibus saltem imbibitur compositio subiecti et formae. Huius rei ratio est indoles mentis humanae, cuius obiectum proprium sunt res corporales multipliciter compositae, in quibus simplex non subsistit, sed est ut « quo »; subsistens autem, id est ut « quod », compositum est.

2. Ens, quod est obiectum Metaphysicae, est ens ut nomen. Hoc enim latius patet, abstrahit ab actu exsistendi et dividitur in ens actu exsistens et ens mere possibile. Ens ut nomen est etiam ens quod dividitur in decem praedicamenta.

3. Ad solvendas difficultates haec notanda sunt: *a)* « Esse » in creaturis semper est accidens praedicabile, ut patet ex thesi: *b)* numquam est accidens praedicamentale simpliciter, nam accidens praedicamentale est nova essentia, quae superadditur alteri, modificans eam, cum « esse » sit actus ipsius essentiae, quasi ultima eius evolutio; ideo *c)* « esse » dici potest praedicatum essentiale late dictum, quia «esse rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae » (S. Thom., In Met. IV lect. 2 n. 558) (« esse » quasi constituitur per principia essentiae, quatenus ab essentia « esse » habet specificationem suam, et « esse » est actus ultimus illius specificationis, quam praebet essentia); *d)* reductive « esse » potest esse tum substantia, tum accidens praedicamentale: « Esse » essentiae substantialis est aliquid substantiale seu actus substantialis, « esse » essentiae accidentalis est aliquid accidentale seu actus accidentalis.

620. Obi. *Contra I p.* 1. Quod non praedicatur de omnibus omnino entibus, non est praedicatum communissimum. Atqui ens ut nomen non praedicatur de omnibus omnino entibus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod non praedicatur de omnibus sive ut quod, sive ut quo, *conc.;* quod non praedicatur de omnibus ut quod, praedicatur tamen de omnibus sive ut quod, sive ut quo, *nego. Contradist. min.:* Non praedicatur de omnibus ut quod, *conc.;* non praedicatur de omnibus sive ut quod, sive ut quo, *nego.*

2. Atqui ens ut nomen, sive ut quod sive ut quo, non praedicatur de omnibus. *Probo.* Non praedicatur de omnibus, quod non praedicatur de ente rationis. Atqui ens ut nomen non praedicatur de ente rationis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod nullo modo praedicatur de ente rationis, *conc.;* quod non praedicatur de ente rationis proprie, praedicatur tamen improprie, *nego. Contradist. min.* Ens ut nomen improprie tantum praedicatur de ente rationis, quia ens ut nomen significat essentiam; ens autem rationis non habet essentiam nisi improprie seu ficte.

Contra II p. 1. Non est conceptus simplicissimus, qui significat plures essentias. Atqui ens significat plures essentias. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui significat plures essentias, prout sunt plura, *conc.;* prout sunt unum secundum quid, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 176, 1).

2. Atqui ens non significat plures essentias, prout sunt unum secundum quid. *Probo.* Non significat pluras essenties, prout sunt unum secundum quid,

quod non abstrahit a differentiis earum. Atqui ens non abstrahit a differentiis. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod nullo modo abstrahit, *conc.* ; quod non abstrahit perfecte, abstrahit tamen imperfecte seu per confusionem, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui conceptus, qui abstrahit a differentiis imperfecte seu per confusionem, non est simplicissimus. *Probo.* Conceptus, qui differentias actu continet, non est simplicissimus. Atqui conceptus, qui abstrahit a differentiis imperfecte seu per confusionem, differentias actu continet. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui continet explicite, *conc.* ; implicite, *subdist.* : Non est simplicissimus formaliter consideratus, *nego* ; materialiter consideratus, *conc. Contradist. min.*

4. Atqui conceptus entis, etiam formaliter consideratus, secundum id, quod explicat, non est simplicissimus. *Probo.* Non est conceptus simplicissimus, qui plures notas explicat. Atqui conceptus entis, etiam formaliter consideratus, plures notas explicat: subiectum — essentiam, et formam — esse. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Non est simplicissimus absolute, *conc.* ; quoad nos, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

5. Atqui neque quoad nos conceptus entis est simplicissimus. *Probo.* Conceptus entis neque quoad nos est conceptus simplicissimus, si sunt simpliciores in mente nostra. Atqui sunt in mente nostra conceptus essentiae et conceptus exsistentiae, qui sunt simpliciores. Ergo. *Resp. Conc. mai.* ; *dist. min.* : Si conceptus essentiae non conotaret exsistentiam et conceptus exsistentiae essentiam, *conc.* ; si conceptus essentiae conotat exsistentiam et conceptus exsistentiae essentiam, *nego. Dist. consq.*

6. Atqui est essentia, quae non conotat exsistentiam. *Probo.* Essentia entis rationis est essentia. Atqui haec essentia non conotat exsistentiam. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Est essentia realis, *nego;* essentia ficta, quae est ens rationis, *conc. Contradist. min.* : Non conotat exsistentiam realem, *conc.* ; exsistentiam in mente, *nego.*

Contra III p. Praedicatum essentiale communissimum est praedicatum, quod de omnibus dicitur, enuntians essentiam. Atqui ens ut nomen non dicitur de omnibus, enuntians essentiam. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod de omnibus creaturis dicitur, *conc.* ; etiam de Deo, *subdist.* : Enuntians essentiam Dei imperfecte conceptam, prout abstrahit ab exercitio exsistentiae, *conc.* ; enuntians essentiam Dei perfecte conceptam, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 787, 2).

Contra IV et V p. 1. Praedicatum essentiale non est praedicatum accidentale. Atqui ens ut participium seu esse est praedicatum essentiale respectu omnium. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Praedicatum essentiale stricte dictum, *conc.* ; late dictum, *nego. Contradist. min.*: Praedicatum essentiale stricte dictum, *nego* : late dictum, *subdist.* : Respectu creaturarum, *conc.* ; respectu Dei, *nego.*

2. Atqui etiam respectu creaturarum esse est praedicatum essentiale stricte dictum. *Probo.* Quod non est accidens, est praedicatum essentiale stricte dictum. Atqui esse creaturarum non est accidens. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod non est accidens praedicamentale, *nego* ; accidens praedicabile, *conc. Contradist. min.* (cf. n. 163).

Bibliographia. *P. Derisi,* Esencia y significación de la Analogía en Metafísica, CT 76 (1949) 298—312. *R. Garrigou-Lagrange,* La première donnée de l'intelligence selon saint Thomas, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 199—217. *L.-B. Geiger,* De l'unité de l'être, RSPhTh 33 (1949) 3—14. *A. Marc,* L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure, APh X cah. I, Paris 1933. *J. Maritain,* Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Paris s. a. *G. Morabito,* L'essere e la causalità in Suárez e in San Tommaso, RFNS 31

(1939) 18—46. *C. Nink*, Ti to on, Zur Diskussion um den Seinsbegriff, PhJ 63 (1954) 1—14.

Ad 616 sqq. *S. Thomas :* «Sicut id ipsum quod est significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi; . . . possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi» (In Boëth. de hebd. lect. 2; cf. In Met. XII lect. 1 n. 2419 sq.). «Ratio entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi» (Ver. 1, 1 ad 3 in contr.). «Esse dicitur actus entis inquantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura . . . Ens a tali esse dictum per decem genera dividitur» (Qdl. IX a. 3; cf. I Dist. 8, a 1. 1; dist. 23 a. 1 c.: Ideo aliter; Pot. 7, 2 ad 7; S. th. I 13, 1 ad 2). «Primo distinguit [Aristoteles, Met. V 7, 1017 a 22] ens [per se <cf. ad 630>], quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum [completum]. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente . . . Tertio dividit ens per potentiam et actum: et ens sic divisum est communius quam ens perfectum. Nam ens in potentia, est ens secundum quid tantum et imperfectum» (In Met. V lect. 9 n. 889; cf. VIII lect. 1 n. 1682; Ente et ess. c. 1; III Dist. 6, 2 a. 2). «Illa [sc. divisio entis in substantiam et accidens] est divisio entis creati» (I Dist. 8, 4 a. 1 ad 1). *Aristoteles*, contra Platonicos ostendens unum non esse substantiam separatam, ita arguit: τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων (Met. X 2, 1053 b 20; cf. III 3, 998 b 20; XI 2, 1060 b 4; S. Thom. l. c. X lect. 3 n. 1963 sqq.; III lect. 8 n. 432 sqq.; XI lect. 2 n. 2183 sqq.). *S. Thomas :* «Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem; lux enim praedicatur de corpore illuminato participative, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse . . . Hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei» (Qdl. II a. 3; cf. Arist., Met. IV 2; S. Thom. lect. 2 [cit. ad 630]; cf. text. ad 705). Ens est conceptus primus: cf. text. ad 547 582 646. «Dicit [Aristoteles] quod si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiam si sit minimum, non erit id idem numerus secundum speciem . . . Et similiter est in definitionibus et in "quod quid erat esse"; . . . quia quocumque minimo addito vel ablato, est alia definitio et alia natura speciei» (οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν . . ., κἂν τοὐλάχιστον ἀφαιρεθῇ ἢ προστεθῇ, οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι: Met. VIII 3, 1043 b 38. *S. Thom.* lect. n. 1723 sq.; cf. C. g. II 15: Amplius. Quod; S. th. I 5, 5). *S. Thomas* «Quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod Philosophus frequenter nominat, quod quid erat esse, i. e. hoc, per quod aliquid habet esse quid» (Ente et ess. c. 1; cf. Arist., Anal. post. I 22, 82 b 38; De an. III 6, 430 b 28; Met. VII 3, 1028 b 34; text. cit. ad 32 et 35; cf. Bonitz, Index Arist. 764 a 50 sqq.).

Ad 618, 2. De analogia entis cf. text. cit. ad 175.

Ad 619, 3. Cf. *S. Thom.*, Qdl. II a. 3; XII a. 3; XII a. 5; Pot. 5, 4 ad 3.

Caput II

DE PROPRIETATIBUS ENTIS

§ 1. De proprietatibus entis in genere

Thesis 2: *Praeter ens quinque sunt conceptus transcendentales: res, unum, aliquid, verum, bonum, e quibus quattuor tantum sunt proprietates entis: unum, aliquid, verum, bonum, quae ab ente immediate dimanant, secundum distinctionem virtualem minorem.*

621. St. qu. 1. Transcendentale potest significare: *a)* id, quod est extra praedicamenta (exemplo sit Deus); *b)* id, quod convenit pluribus praedicamentis (ut motus); *c)* id, quod invenitur in omni praedicamento (sicut in omni praedicamento invenitur pluralitas, malum, etc.); *d)* ens et id, quod dicitur de omni ente, seu quod sequitur ens, ut ens est. In thesi transcendentale hoc ultimo sensu sumitur pro modo essendi simpliciter generali.

Sicut conceptus praedicamentales omnes, ita etiam quinque transscendentalia ex conceptu entis oriuntur. Cum enim conceptus entis sit conceptus ontologice et psychologice primus, in quem omnis alius conceptus resolvitur, quilibet alius conceptus eo oritur, quod enti superadditur aliquis modus significandi seu aliqua determinatio, qua ens commune determinatur ad significandum modo magis determinato (tale ens). Si ille modus significandi significat specialem modum essendi, ens contrahitur, et si ille modus significandi est univocus, oritur conceptus praedicamentalis; si vero significat generalem modum essendi, seu modum essendi, qui convenit analogice omni enti, oritur conceptus transcendentalis simpliciter.

2. Proprietas entis hic intelligitur praedicatum, quod non est omnino synonymum cum ente, sed ab ente distinctum distinctione saltem virtuali minore seu cum fundamento in re imperfecto (cf. n. 119, 2; 176, 3; 794, 5), et quod immediate sequitur ens, ut ens est.

622. Prob. th. I p.: Praeter ens quinque sunt conceptus transcendentales. Ex consideratione entis absoluta et relativa: Tot sunt transcendentales praeter ens, quot sunt modi essendi, qui generaliter consequuntur omne ens. Atqui quinque sunt modi essendi, qui generaliter consequuntur omne ens: res, unum, aliquid, verum, bonum. Ergo quinque sunt conceptus transcendentales praeter ens.

Prob. min. « Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto ; quia quaelibet natura essentialiter est ens ; ... sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit : uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis ; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi ; et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera ; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti ; sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens ; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens ; et hic modus dupliciter accipi potest ; uno modo secundum quod consequitur omne ens in se ; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur ; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen unum : nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum ; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero ; et hoc exprimit hoc nomen aliquid ; dicitur enim aliquid quasi aliud quid ; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud ; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum » (Ver. 1, 1 c.).

Prob. II p.: Quattuor tantum sunt proprietates entis, quae ab ente immediate dimanant secundum distinctionem virtualem minorem. Ex natura singulorum conceptuum transcendentalium : Quod non est omnino synonymum cum ente, sed ab eo distinctum distinctione saltem virtuali minore, et quod immediate sequitur ens, ut ens est, est proprietas entis. Atqui ex quinque transcendentalibus quattuor tantum, i. e. unum, aliquid, verum, bonum, non sunt synonyma cum ente, sed ab eo distincta distinctione virtuali minore et immediate sequuntur ens, ut ens est. Ergo quattuor tantum sunt proprietates entis.

Ad mai. Proprietatem non posse esse synonymum cum ente per se patet; si autem non est synonymum, distinguitur ab ente distinctione saltem virtuali minore. Ceterum distinctio inter ens eiusque proprietates non potest esse maior; ens enim non potest abstrahi perfecte neque a modis suis specialibus neque a modis suis generalibus. Proprietatem entis sequi debere ens immediate ex eo patet, quod si aliquid sequitur ens mediate, est proprietas eius, quo mediante sequitur ens; aliis verbis: non est proprietas entis ut ens est, sed est proprietas entis ut est tale ens, referendo « tale » etiam ad modum aliquem generalem.

Ad min. Res est synonymum cum ente; exprimit enim id quod est. Unum, aliquid, verum, bonum explicant aliquid, quod non explicat ens; quod tamen immediate sequitur ens et in ente actu implicite continetur.

623. Coroll. 1. Ergo « res » non sequitur « ens » proprie, sed improprie tantum: sequela late dicta secundum distinctionem rationis ratiocinantis. Synonyma « ens » et « res » extrinsecus diversificantur per ordinem ad aliud et aliud nomen, quorum alterum (ens) per prius significat esse, alterum (res) essentiam.

2. Ergo « aliquid » enumeratur a S. Thoma inter ea, quae dicunt « ordinem » unius ad alterum. Ideo « aliquid » non est eadem entis proprietas ac « unum », neque sumi potest tamquam « aliqua res », quia haec omnia consequuntur omne ens in se. Ex intellectu divisionis, quo concipitur ens et non-ens exoritur intellectus rationis « unius » ut entis indivisi in se. Si vero ens intelligitur ut divisum ab alio ente, sequitur intellectus entis ut « aliquid » i. e. ens primo concipitur ut divisum ab altero. Hoc non sequitur ex oppositione entis ad non-ens sed ex eo quod omne ens potest referri ad aliud ens quod non est ipsum, a quo est divisum et hoc est « aliquid ». Eo quod « aliquid » addit enti relationem rationis ordinis ad alterum, ipsum ens concipitur ut fundamentum distinctionis. « Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum » (Pot. 9, 7 c).

624. Schol. 1. « Primum quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim

aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum» (Pot. 9, 7 ad 15; cf. In Met. IV lect. 3 n. 566).

2. Ad bonum pertinet pulchrum, quod est quasi species boni. Est enim pulchrum id, quod est conveniens appetitui naturali potentiae cognoscitivae (cf. n. 642). Est ergo praedicatum, quod convenit quidem omni enti, quod tamen non est proprietas entis specialis, sed modus bonitatis, qui generaliter consequitur omne ens.

Ad 621 sq. *Aristoteles* dicit, quod «et ens inquantum ens habet quaedam propria, quae sunt communia praedicta [sc. unum, idem, diversum], ergo consideratio eorum pertinet ad philosophum» (τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια; Met. IV 2, 1004 b 15. *S. Thom.* lect. 4 n. 571). *S. Thomas*: «Tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi: sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio nodo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi: sicut homo addit aliquid super animal... Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum... Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens, non aliquod accidens vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei... Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna, oportet quod omne illud nomen vel sit synonymum enti... vel addat aliquid ad minus secundum rationem... Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur, unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum» (Ver. 21, 1). «Istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur: quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum» (Ver. 21, 3).

Thesis 3: *Unum, aliquid, verum, bonum sunt proprietates entis reales; quamvis haec quattuor, formaliter sumpta, exprimant aliquid rationis, tamen, ut proprietates entis reales, significant ipsum ens, inquantum fundat illud rationis.*

626. St. qu. 1. Quilibet alius conceptus eo oritur, quod enti superadditur (ab intrinseco) aliquis modus significandi seu aliqua determinatio, qua ens commune determinatur ad significandum modo magis determinato. Conceptus praedicamentales et omnes conceptus proprie contracti seu minus universales quam conceptus entis enti addunt specialem modum essendi, explicando ab intrinseco aliquid reale, quod ens implicite (confuse) actu continet. Inter transcendentalia autem, quae enti superaddunt modum generalem tantum, solummodo unum, aliquid, verum, bonum habent rationem

proprietatis ; propterea, proprie loquendo, nonnisi haec quattuor enti addunt aliquem modum generalem, quia, quod est synonymum cum ente (res), nihil novi in ente explicat. Si dicimus unum, aliquid, verum, bonum esse proprietates entis reales, statuimus haec in ente reali explicare aliquid, quod non explicat ipsum ens.

2. Unum, aliquid, verum, bonum dupliciter considerari possunt : formaliter et fundamentaliter. F o r m a l i t e r considerata dicunt id, quod immediate nomine unius, alicuius, veri, boni significatur. Sic consideratum, unum significat negationem divisionis, aliquid ab aliis divisum, verum habitudinem entis ad intellectum, bonum habitudinem entis ad voluntatem. Si autem f u n d a m e n t a l i t e r considerantur, significant id, quod est fundamentum negationis divisionis, vel distinctionis, vel habitudinis ad intellectum et voluntatem, et quidem illud significant inquantum est fundamentum, sub respectu fundamenti.

627. Prob. th. I p.: Unum, aliquid, verum, bonum sunt proprietates entis reales. Ex eorum independentia a consideratione mentis : Proprietates, quae enti conveniunt independenter ab operatione mentis, sunt proprietates reales. Atqui proprietates enumeratae enti conveniunt independenter ab operatione mentis ; nam etiam nemine cogitante ens est unum, aliquid, verum, bonum. Ergo sunt proprietates reales.

Prob. II p.: Haec quattuor, formaliter sumpta, exprimunt aliquid rationis. Ex natura significati immediati: Unum, formaliter sumptum, significat negationem divisionis. Atqui negatio non est ens reale. Ergo unum, formaliter sumptum, est ens rationis, quod est negatio. Aliquid, formaliter sumptum, significat relationem rationis scil. divisionem unius ab altero quae convenit enti ut sic, quia secus impossibilis esset multitudo. Atqui relatio rationis non est ens reale. Ergo aliquid, formaliter sumptum, exprimit ens rationis. Verum autem et bonum, formaliter sumpta, exprimunt habitudinem entis ad intellectum et voluntatem. Ista vero habitudo entis ut sic, quod abstrahit etiam a creato et increato, nequit esse nisi relatio rationis. Nam etsi omnes res creatae habent habitudinem realem saltem ad intellectum et voluntatem Dei, tamen ipse Deus non habet habitudinem realem ad ullum intellectum : non ad intellectum creatum, quia ab intellectu creato non dependet, neque ad intellectum divinum, quia idem est Deus et intellectus divinus ; nulla autem res habet relationem realem ad seipsam. Idem dicendum est de habitudine ad voluntatem. Quia igitur ens ut ens abstrahit a creato et increato, ideo eius habitudo ad intellectum et voluntatem abstrahit ab ordine reali et rationis, est ens rationis (in casu relatio rationis).

Prob. III p.: Ut proprietates entis reales significant ipsum ens, inquantum fundat illud rationis. Ex proprietatum realitate: Proprietas entis, quae realis est, nequit constitui formaliter per ens rationis. Atqui unum, aliquid, verum, bonum sunt proprietates entis reales. Ergo qua tales constitui debent per fundamentum reale illius entis rationis. Hoc autem fundamentum reale est ipsum ens; nam ipsum ens secundum se referri potest ad intellectum et voluntatem, potest etiam distingui ab aliis, et sic praestet fundamentum relationis rationis; et ipsum ens est in se indivisum (negatio divisionis invenitur a parte entis negative), et sic praestet fundamentum, ut intellectus noster concipiat illam negationem ad instar entis.

628. Schol. Recte dicitur: proprietas entis addit enti aliquid rationis per modum conotati e x t r i n s e c i, si sumitur formaliter. Quo tamen non obstante enti superaddit ab i n t r i n s e c o modum realem (generalem), quatenus significat ens tamquam fundamentum, quo fundatur illud rationis.

A d 627. *S. Thomas:* «Inter ista quattuor prima [ens, unum, verum, bonum] maxime primum est ens, et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur, cum semper, quod negatur vel privatur, sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio quam addit unum, ut dictum est, vel relatio vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum, aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. [c. 1]» (Pot. 9, 7 ad 6; cf. imprimis Ver. 21, 1). Quae sit Aristotelis et S. Thomae hac in re doctrina, colliges praeterea ex testimoniis ad sequentes theses allatis.

§ 2. De unitate

Thesis 4: *Unitas enti non superaddit aliquid reale, si sumitur formaliter, sed negationem tantum divisionis; ideo unum convertitur cum ente. Attamen unitas, prout est proprietas realis, non in mera negatione divisionis consistit, sed in entitate, prout est fundamentum negationis divisionis.*

630. St. qu. U n i t a s, ut patet ex usu loquendi omnium, est indivisio entis; unum igitur est ens indivisum. Unitas distinguitur t r a n s c e n d e n t a l i s: unitas entis, negatio divisionis in ente seu indivisio entis, ut ens est; et unitas n o n t r a n s c e n d e n t a l i s: indivisio entis, ut est tale ens. Unitas transcendentalis distinguitur inu nitatem s i m p l i c i t a t i s et c o m p o s i t i o n i s. Unitas

simplicitatis est unitas entis, quod caret partibus; unitas compositionis est unitas entis, quod ex partibus componitur. Unitas compositionis est aut entis per se, cuius est unum esse, sicut est unitas corporis compositi ex materia et forma; aut entis per accidens, cuius non est unum esse, quod proinde ex pluribus essentiis completis et pluribus «esse» componitur, quae inter se coniunguntur accidentaliter aut extrinsecus, sive per iuxtapositionem (unitas aggregationis) sive per causalitatem extrinsecam efficientem et finalem (per mutuam actionem et passionem, per conspirationem in eundem finem), aut intrinsecus per intrinsecam informationem, sicut accidens unitur substantiae et unum accidens alteri. Unitas non transcendentalis est aut rationis aut realis. Unitas (non transcendentalis) rationis est unitas entis, ut est tale ens, per abstractionem. Haec unitas est aut generica aut specifica. Unitas (non transcendentalis) realis est unitas entis, ut est tale, in rerum natura. Unitas realis est aut formalis: unitas entis, ut est tale formaliter seu quidditative; aut materialis seu numerica: unitas entis, ut est tale materialiter seu individualiter. Unitas formalis, sicut unitas rationis, subdividitur in genericam et specificam. Unitas formalis generica est unitas secundum praedicata specifica. Unitas individualis materialis dicitur, quidditativa vero formalis, *a)* quia haec provenit a forma, illa vero (in rebus materialibus) a materia (cf. n. 386—389), *b)* quia individuum se habet materialiter et per modum subiecti respectu omnium praedicatorum superiorum, quae formalia sunt, et ideo unitas seu convenientia in praedicatis formalibus vocatur unitas formalis, unitas vero individuationis vocatur materialis. Unitas formalis est aut ultimo terminata seu unitas formalis, quae simul est numerica (hoc obtinet in substantiis spiritualibus, in quibus individuatio nihil positivi superaddit quidditati); aut non ultimo terminata seu unitas formalis tantum (quae obtinet in omnibus, in quibus individuatio aliquid positivi superaddit quidditati). Unitas formalis ultimo non terminata est unitas secundum quid, secundum praedicata quidditativa sive specifica sive etiam generica tantum (cf. n. 123—125). Unitas materialis seu numerica est aut substantialis (unitas numerica substantiae) aut accidentalis (unitas numerica accidentis). Unitas materialis accidentalis est aut accidentium, quatenus individuantur a substantia, aut quantitatis, quatenus haec per seipsam individuatur. Haec unitas quantitatis est unitas praedicamentalis (cf. n. 185, 5; 389, 1).

Thesis nostra per se primo intelligatur de unitate transcendentali; at verificatur etiam de unitate non transcendentali, quatenus haec convertitur cum ente, prout est tale, nec quidquam superaddit enti, ut est tale ens.

631. Prob. th. I p.: Unitas enti non superaddit aliquid reale, si sumitur formaliter, sed negationem tantum divisionis. Ex eo quod unitas est indivisio entis: Indivisio in ente non addit enti aliquid reale, sed negationem tantum divisionis. Atqui unitas, si formaliter sumitur, est indivisio in ente. Ergo unitas non addit enti aliquid reale, sed negationem tantum divisionis.

Mai. eo declaratur, quod divisio intelligitur ut terminus positivus tamquam segregatio, non tantum si consideratur efficienter, sed etiam si consideratur formaliter tamquam forma faciens differre (cf. n. 155). Ideo negatio divisionis aliquid negativi est.

Min. patet ex st. qu.: unitatis nomine omnes intelligunt ens indivisum seu indivisionem in ente.

Prob. II p.: Ideo unum convertitur cum ente. Ex eo quod omne ens est indivisum: Omne indivisum est unum. Atqui omne ens est indivisum. Ergo omne ens est unum.

Prob. min. a) Omne ens est aut simplex aut compositum; sed ens simplex est indivisum et actu et potentia, ens autem compositum non est, seu non habet esse, quamdiu partes eius sunt divisae inter se (S. Thom., S. th. I 11, 1). *b)* Ens non unum esset ens divisum in seipso: esset hoc et simul esset non-hoc, quod est contradictorium.

Prob. III p.: Unitas, prout est proprietas realis, non in mera negatione divisionis consistit. Ex indole proprietatis realis: Proprietas realis, quae enti superaddit modum generalem (ab intrinseco, per explicationem entis ut sic), non potest esse mera negatio, quae non est aliquid reale, sed tantum ab intellectu nostro concipitur ad instar entis realis; proprietas realis debet esse positiva perfectio entis. Si non esset positiva perfectio, enti opponeretur, nec posset ipsum consequi tamquam positiva et realis proprietas. Unitas igitur transcendentalis, prout est proprietas realis, non consistit, in mera negatione.

Prob. IV p.: Unitas, prout est proprietas realis, consistit in entitate, prout est fundamentum negationis divisionis. Ex indole proprietatis realis: Proprietas entis, quae realis est, habet rationem entis. Quare unum est ipsum ens, inquantum est tale, ut respuat a se divisionem: ens qua ens expostulat, ne sit divisum a seipso; et hac ratione est a parte rei realiter (negative) indivisum, et praestat intellectui nostro fundamentum concipiendi illam indivisionem ad instar entis. Ergo unitas, ut proprietas entis, non est ipsa indivisio, quae a parte rei invenitur negative et ab intellectu nostro concipitur ad instar entis, sed est ipsum ens, secundum quod est in seipso tale, ut hoc non possit simul esse non-hoc.

632. Schol. 1. Unitas praedicamentalis enti superaddit aliquid reale; significat enim ens indivisum quantum seu extensum. Sed ipsi quantitati unitas praedicamentalis non addit aliquid reale, est enim quantitas indivisa.

2. Cum unum transcendentale sit ens indivisum, multa transcendentaliter sunt ens divisum. Multitudo igitur transcendentalis est divisio entis. Sicut unitas non dicit negationem divisionis tantum, sed ens indivisum, ita multitudo non dicit divisionem tantum sed ens divisum seu pluralitatem entium, quorum unumquodque est unum. Supponit igitur multitudo unum tamquam principium sui. Unum igitur est prius multitudine (cf. n. 624, 1).

633. Obi. *Contra II p.* 1. Quod est indivisum, non convertitur cum ente. Atqui unum est indivisum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est indivisum actu et potentia, *conc.;* quod est indivisum sive actu et potentia sive actu tantum, *nego. Contradist. min.:* Semper est indivisum actu et potentia, *nego;* est indivisum aut actu et potentia, aut actu tantum, *conc.*

2. Atqui sunt entia multa neque indivisa actu. *Probo.* Quae conflantur partibus inter se distinctis et discretis, non sunt indivisa actu. Atqui multa entia conflantur ex partibus inter se distinctis et discretis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non sunt indivisa actu, si actu in aliquam unitatem non rediguntur, *conc.;* si actu in aliquam unitatem rediguntur, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *C. Nink,* Ens et unum convertuntur, PhJ 64 (1956) 22–26.

Ad 630 sqq. *Aristoteles* dicit, «quod illa quae sunt penitus indivisibilia, maxime dicuntur unum: quia ad hunc modum omnes alii modi reducuntur, quia universaliter... quaecumque non habent divisionem, secundum hoc dicuntur unum, inquantum divisionem non habent» (ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ᾗ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται: Met. V 6, 1016 b 4. *S. Thom.* lect. 8 n. 866). «Distinguit [Philosophus, Met. V 7, 1017 a 7] ens in ens per se et per accidens... Hoc totum, quod est homo albus, est ens secundum accidens» (*S. Thom.* in l. c. lect. 9 n. 885 894). «Dicit [Aristoteles] quod unum dicitur quattuor modis. Primo quidem continuum secundum naturam. Secundo totum. Tertio singulare. Quarto universale ut species. Et omnia haec dicuntur unum per rationem unam, scil. per hoc quod est esse indivisibile» (*S. Thom.*, In Met. X lect. 1 n. 1932; cf. V lect. 7 n. 848 sqq.; Arist. X 1, 1052 a 34; V 6, 1015 b 36). *S. Thomas:* «Ex forma et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum» (C. g. II 56 fin. Ib. supra: «Unum simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile; vel sicut continuum; vel sicut quod est ratione unum... Ex duobus autem permanentibus non fit aliquid ratione unum nisi sicut ex forma substantiali et materia: ex subiecto enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratioh ominis et albi»). «Unitas rei consequitur esse suum» (III Dist. 18 a. 1 ad 3; cf. dist. 6, 2 a. 2; S. th. III 17, 2 et I 76, 3 [cit. ad 259]; Spir. creat. a. 3 [cit. ad 530]; Qdl. IX a. 3 ad 2). «Compositum quandoque sortitur speciem ab aliquo uno, quod est vel forma, ut patet in corpore mixto; vel compositio, ut patet in domo; vel ordo, ut patet in syllaba et numero. Et tunc oportet quod totum compositum sit unum simpliciter. Quandoque vero compositum sortitur speciem ab ipsa multitudine partium collectarum, ut patet in acervo et populo, et aliis huiusmodi: et in talibus totum compositum non est unum simpliciter, sed solum secundum quid» (*S. Thom.*, In Met. VII 17 lect. 17 n. 1673;

cf. C. g. IV 35: Fit autem; Qdl. IX a. 2). «Unum quod convertitur cum ente... non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum: unum enim significat ens indivisum... Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem: sed... divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo» (S. th. I 30, 3 c. et ad 3; cf. 11, 2 ad 4; In Met. IV lect. 3 n. 564 sqq.; X lect. 4 n. 1988 sqq.; I Dist. 24, 1 a. 3 ad 1; Pot. 9, 7 ad 15; Qdl. X a. 1 ad 3). *Aristoteles:* «Quod [ens et unum] sint idem re, probat [ex eo]... quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei [ἡ ἑκάστου οὐσία ἕν ἐστιν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι: Met. IV 2, 1003 b 32]... Si enim praedicarentur... per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile; ergo necesse est stare in primo, scil. quod substantia rei sit una et ens per se ipsam, et non per aliquid additum» (*S. Thom.* in l. c. lect. 2 n. 550 554 sq.). «Unumquodque dicitur unum inquantum est ens. Unde per dissolutionem res ad non esse rediguntur» (τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἑκάστῳ εἶναι: Met. X 2, 1054 a 18. *S. Thom.* lect. 3 n. 1977). *S. Thomas:* «Unumquodque inquantum est unum, intantum est ens» (Qdl. VI a. 1; cf. Q. d. an. a. 11; C. g. IV 38 fin.). «Unumquodque intelligibile est inquantum est unum» (Ver. 21, 3). «Unum... non [significat] ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius [sc. entis] cum ipsa» (Pot. 9, 7). Unum «secundum quod est principium numeri habens rationem mensurae in genere quantitatis, significat quandam naturam additam» (In Met. X lect. 3 n. 1981; cf. III lect. 12 n. 501; IV lect. 2 n. 557 sqq.; V lect. 8 n. 872 sqq.; S. th. I 11, 1 ad 1; a. 2). «Diversitas qua dividuntur posteriora composita secundum priora et simpliciora, praesupponit pluralitatem primorum et simplicium... Nec potest semper dici quod illius pluralitatis sit alia diversitas aliqua prior et simplicior causa: quia sic esset abire in infinitum. Et ideo pluralitatis et divisionis priorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum seipsa divisa. Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente inquantum est ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non-ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu negatio alterius» (In Boëth. De Trin. 4, 1).

§ 3. De veritate transcendentali

Thesis 5: *Veritas, quae dicitur de re, superaddit rei relationem, sive realem sive rationis: realem ad intellectum, a quo mensuratur proprie; rationis ad intellectum, a quo mensuratur improprie, et ad intellectum, quem mensurat. Veritas autem stricte transcendentalis, si formaliter sumitur, enti, ut ens est, rationis tantum relationem superaddit ad intellectum, ad quem refertur. Ideo veritas transcendentalis, prout est proprietas realis, consistit in ente ut fundamento illius relationis rationis.*

634. St. qu. Veritas dicitur de intellectu et de rebus. Ideo distinguitur veritas intellectus seu cognitionis: veritas logica;

et veritas rei; veritas ontologica seu transcendentalis. Veritas dicitur de intellectu, quatenus est adaequatus rebus (cf. n. 27). Veritas logica duplex est : altera causata et mensurata ab obiecto, quae competit intellectui, qui dependet a rebus (intellectui creato) ; altera ab obiecto non causata et mensurata. Haec est aut causans et mensurans obiectum, quae competit intellectui, unde dependent res (intellectui divino respectu rerum omnium et intellectui artificis respectu rerum artificialium), aut non causans et mensurans (proprie) obiectum, sed identificata cum obiecto (veritas logica divina relate ad essentiam divinam). Cum veritas logica dicatur de intellectu, quatenus est adaequatus rebus, veritas logica consistit in adaequatione intellectus cum re. Haec adaequatio in veritate causante et mensurante obiectum et in veritate causata et mensurata ab eo est relatio mensurae : realis ex parte mensurati, rationis ex parte mensurantis (cf. n. 191, 3) ; in veritate autem logica divina relate ad essentiam divinam est identitatis relatio, quae est relatio rationis : intellectus divinus perfectissime adaequatus essentiae divinae per identitatem.

Secundum communem loquendi usum veritas dicitur de re, quatenus res non est ficta, sed habet ea, quae pertinent ad essentiam suam, seu quae debet habere ; ita dicitur aliquid verum aurum, ut distinguatur contra aurum fictum, quod est chrysorinum [1], et dicitur aliquis verus amicus, ut distinguatur contra amicum fictum.

Thesis nostra agit de veritate ontologica ; de veritate autem logica sermo est infra n. 658—661. Et distinguimus in thesi duplicem veritatem ontologicam : alteram stricte transcendentalem (cf. n. 621), quae est entis, ut ens est ; alteram late transcendentalem, quae non est entis, ut ens est, sed ut est ens creatum vel increatum.

635. Prob. th. I p. : Veritas, quae dicitur de re, superaddit rei relationem, sive realem sive rationis : realem ad intellectum, a quo mensuratur proprie ; rationis ad intellectum, a quo mensuratur improprie, et ad intellectum, quem mensurat. Ex indole veritatis ontologicae : Veritas, quae dicitur de re, quatenus res non est ficta, sed habet id, quod debet habere, superaddit rei relationem : sive realem — ad intellectum, a quo mensuratur proprie ; sive rationis — ad intellectum, a quo mensuratur improprie, et ad intellectum, quem mensurat. Atqui veritas, quae dicitur de re, secundum usum loquendi de ea dicitur, quatenus non est ficta, sed habet id, quod debet habere. Ergo superaddit rei relationem : sive realem — ad intellectum, a quo mensuratur proprie ; sive rationis — ad intellectum, a quo mensuratur improprie, et ad intellectum, quem mensurat.

---

[1] mixtura (100 partes cupri cum 50 partibus zinci), quae auro simillima est.

Prob. mai. Veritas, quae dicitur de re, quatenus res non est ficta, sed habet id, quod debet habere, dicitur de re, tum quatenus respondet mensurae suae, quae est intellectus (omnis enim res mensuratur ab intellectu, sive proprie sive improprie: p r o p r i e ab intellectu, unde dependet; ita omnis res naturalis mensuratur ab intellectu divino, et artefacta mensurantur ab intellectu artificis; i m p r o p r i e ab intellectu, quocum identificatur; ita essentia divina mensuratur ab intellectu divino) [1]; tum quatenus est apta ad mensurandum intellectum ab ipsa dependentem seu ad causandam notitiam sui in intellectu, qui ab ipsa dependet (ita dicitur verum aurum, quod est aptum ad causandam notitiam sui in intellectu, sicut dicitur falsum aurum, quod est aptum ad decipiendum) [2]. Veritas autem, quae dicitur de re, tum quatenus respondet mensurae, quae est intellectus, tum quatenus est apta ad mensurandum intellectum, superaddit rei relationem ad intellectum, a quo mensuratur, sive proprie sive improprie, et ad intellectum, quem mensurat. Relationem autem rei ad intellectum, a quo mensuratur p r o p r i e, r e a l e m esse; relationem vero ad intellectum, quem mensurat, r a t i o n i s, patet ex dictis in Logica de relatione mensurae, quae non est mutua; relationem rei seu essentiae divinae ad intellectum divinum, a quo mensuratur improprie, r a t i o n i s esse ex eo patet, quod haec relatio identitatis est, quae est relatio rationis.

Prob. II p.: Veritas stricte transcendentalis, si formaliter sumitur, enti, ut ens est, rationis tantum relationem superaddit ad intellectum, ad quem refertur. Ex eo quod veritas stricte transcendentalis abstrahit a creato et increato: Veritas stricte transcendentalis est veritas ontologica, quae abstrahit a creato et increato et convenit enti, non ut est creatum vel increatum, sed ut ens est. Atqui veritas ontologica, quae abstrahit a creato et increato et convenit enti, non ut est creatum, vel increatum, sed ut ens est, superaddit enti relationem rationis tantum ad intellectum, ad quem refertur. Ergo veritas stricte transcendentalis enti, ut ens est, rationis tantum relationem superaddit ad intellectum, ad quem refertur.

Prob. min. Duplex est intellectus, ad quem ens, ut ens est, referri potest: *a)* intellectus creatus, quem mensurat, *b)* intellectus increatus. Si refertur ad intellectum creatum, habetur relatio mensurantis ad mensuratum, quae rationis est ex parte mensurantis. Si autem ad intellectum increatum refertur, iterum non habetur nisi

---

[1] Essentia divina mensuratur ab intellectu divino improprie, quia essentia divina non pendet ab intellectu divino neque ab eo distinguitur realiter.

[2] Aliis verbis: Veritas dicitur de re, tum quatenus res m e n s u r a t u r ab intellectu (sive p r o p r i e sive i m p r o p r i e), tum quatenus res m e n s u r a t intellectum.

relatio rationis ; nam ens ut ens, prout abstrahit a creato et increato, abstrahit etiam a mensuratione propria et impropria ; quod autem abstrahit a mensuratione propria et impropria, non refertur ad intellectum divinum mensurantem relatione reali, sed relatione rationis tantum tamquam mensurabile, sive proprie sive improprie.

Prob. III p.: Veritas transcendentalis, prout est proprietas realis, consistit in ente ut fundamento illius relationis rationis. Ex dictis n. 626—628: Proprietas entis superaddit enti relationem rationis, at ipsa non in hac relatione consistit, sed in ente, prout est fundamentum huius relationis.

636. Coroll. 1. Ergo sicut veritas logica, ita veritas ontologica late transcendentalis duplex est: altera causata et mensurata ab intellectu, altera non causata et mensurata (proprie) ab intellectu, sed identificata cum intellectu, quae est veritas ontologica essentiae divinae identificatae cum intellectu divino. Illa consistit in relatione transcendentali entis ad intellectum, unde dependet, ad intellectum divinum et intellectum artificis [1], haec in identitate essentiae divinae cum intellectu divino.

Tum veritas ontologica causata et mensurata (proprie), tum veritas ontologica non causata et mensurata ab intellectu potest considerari secundarie, prout est causans et mensurans intellectum (intellectionem), qui dependet ab ipsa. Haec est veritas ontologica causalis: aptitudo rei ad causandam sui notitiam in intellectu, qui dependet ab ipsa, cum veritas ontologica secundum primariam sui considerationem, i. e. considerata per ordinem ad intellectum, a quo mensuratur vel quocum identificatur, sit veritas ontologica formalis.

Veritas ontologica causata et mensurata ab intellectu et veritas ontologica causalis sunt relationes mensurae ; sed haec est realis ex parte intellectus, rationis ex parte rei, illa realis ex parte rei, rationis ex parte intellectus. Veritas autem ontologica, mensurata ab intellectu improprie tantum, identitatis relatio est, quae est rationis tantum.

Etiam veritas transcendentalis stricte dicta duplex est : altera primaria (veritas transcendentalis formalis), quae dicitur per ordinem ad intellectum divinum et consistit in relatione rationis, qua ens ut ens (prout abstrahit a creato et increato) refertur (ab intellectu nostro) ad intellectum divinum tamquam mensurabile ab ipso sive proprie, sive improprie ; altera secundaria (veritas transcendentalis causalis), quae dicitur per ordinem ad intellectum creatum et consistit in aptitudine rei ad causandam sui notitiam in intellectu creato.

---

[1] Haec relatio etiam praedicamentalem relationem fundat.

2. Ergo veritas in genere dicitur secundum analogiam attributionis de intellectu et de rebus, ita ut primarie dicatur de intellectu, secundarie de rebus. Nam analogia attributionis habetur, cum unum dicitur tale primarie et formaliter, a quo alterum denominatur ; sed veritas primarie et formaliter dicitur de intellectu, a quo res denominatur vera. Res enim dicitur vera, inquantum est adaequata intellectui (unde dependet, aut quocum identificatur), i. e. denominatur ab adaequatione (i. e. a veritate) quae est in intellectu, ut patet ex I parte. Hanc vero adaequationem per prius dici veritatem, alteram per posterius, patet ex usu loquendi. Huius autem usus loquendi ratio ex eo desumenda est, quod terminus cognitionis est in cognoscente, cum terminus appetitus sit in re ipsa (cf. n. 506). Ex quo provenit, ut in adaequatione, quae intercedit inter cognitum et cognoscens seu intellectum, tamquam principale assumatur adaequatio intellectus ad rem et ex ea adaequatio rei denominetur ; oppositum vero obtinet in adaequatione, quae viget inter rem et appetitum : tamquam principale assumitur adaequatio rei et ex ea denominatur appetitus.

Cave tamen, ne putes exinde veritatem transcendentalem esse meram denominationem extrinsecam. Non est denominatio extrinseca, sed est ipsa entitas rei, inquantum est adaequata intellectui. Nam etiam in analogia attributionis concedimus analogata minus principalia aliquid intrinsecus habere, non quo analogice denominentur, sed quo respiciant seu conotent principale analogatum, ut possint ab eo extrinsecus denominari (cf. n. 170, 1). Quare dicimus rem aliquid intrinsecus habere, quo respiciat veritatem intellectus, ut ab ea extrinsecus denominari possit, et hoc intrinsecum, quod est ipsa rei entitas adaequata intellectui, vocamus veritatem transcendentalem.

637. Schol. 1. Ad veritatem ontologicam reducitur etiam veritas sermonis. Sermo dicitur verus, inquantum est adaequatus intellectui, unde dependet tamquam artefactum intellectus. At veritas sermonis etiam ad veritatem logicam reducitur, inquantum haec in eo inest tamquam in signo.

2. Falsitas est inadaequatio inter intellectum et rem. Sicut distinguimus veritatem logicam et ontologicam, ita etiam falsitatem logicam et ontologicam distinguimus. At simpliciter falsitas de rebus dici nequit. Omnis enim res necessario adaequatur ideae suae exemplari, et omnis res est apta ad causandam sui notitiam in intellectu, qui dependet ab ipsa ; aliis verbis : tum veritas ontologica formalis, tum veritas ontologica causalis est inseparabilis a rebus : verum et ens convertuntur. Falsitas de re dici nequit nisi secundarie occasionaliter, seu quasi causaliter, inquantum propter similitudinem accidentalem cum alia re est apta ad hominis cognitionem decipien-

dam. Ita chrysorinum dicitur aurum falsum, est tamen verum chrysorinum; et similiter sermo, qui propter hominum consuetudinem et ex ipsa institutione naturae concordare debet cum persuasione interna seu cum iudicio loquentis, dicitur falsus seu mendacium, quatenus non concordat, quamquam videtur concordare. Contrarium mendacii est sermo verax, cui convenit veritas moralis seu veracitas moralis, quae in eo consistit, quod sermo est adaequatus iudicio loquentis.

638. Obi. 1. Relatio transcendentalis non est relatio rationis. Atqui veritas transcendentalis consistit in relatione transcendentali. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Veritas stricte transcendentalis, *nego;* veritas late transcendentalis, *subdist.:* Entis creati, *conc.;* entis increati, *nego. Dist. consq.:* Veritas stricte transcendentalis, *nego;* veritas late transcendentalis, *subdist.:* Entis creati, *conc.;* entis increati, *nego.*

2. Atqui etiam veritas stricte transcendentalis est relatio transcendentalis. *Probo.* Relatio entis ad intellectum divinum est relatio transcendentalis. Atqui veritas stricte transcendentalis est relatio entis ad intellectum divinum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Relatio entis, ut ens est, *nego;* relatio entis creati, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui etiam relatio entis, ut ens est, ad intellectum divinum est relatio transcendentalis. *Probo.* Relatio mensurati ad mensuram est relatio transcendentalis. Atqui relatio entis, ut ens est, ad intellectum divinum est relatio mensurati ad mensuram. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si est mensuratio propria, *conc.;* si non est, *nego. Contradist. min.:* Ens, ut ens est, refertur ad intellectum divinum tamquam mensurabile proprie, *nego;* tamquam mensurabiles ive proprie, sive improprie, *conc.*

4. Atqui ens, ut ens est, refertur ad intellectum divinum tamquam mensuratum proprie ab ipso. *Probo.* Quod refertur ad intellectum divinum tamquam adaequatum ei, refertur tamquam mensuratum proprie ab eo. Atqui omne ens, seu ens, ut ens est, refertur ad intellectum divinum tamquam adaequatum ei. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Tamquam adaequatum per identitatem, *nego;* tamquam adaequatum per commensurationem proprie dictam, *conc. Contradist. min.:* Tamquam adaequatum per commensurationem proprie dictam, *nego;* tamquam adaequatum sive per commensurationem proprie dictam, sive per identitatem, *conc.*

Bibliographia. *A. M. Hornáth,* Das objektive Erkenntnislicht, DThFrib 29 (1951) 286—306, 429—456; 30 (1952) 201—232. *R. J. McCall,* St. Thomas on Ontological Truth, NSch 12 (1938) 9—29. *J. D. Robert,* Perspectives métaphysiques de l'interprétation ontologique de la connaissance humaine chez saint Thomas, Ag 36 (1959) 321—342. *F. Schmid,* Der Begriff des Wahren, PhJ 6 (1893) 35—48; 140—150. *J. V. Wiele,* Le problème de la verité ontologique dans la philosophie de saint Thomas, RNSPh 52 (1954) 521—571.

Ad 635. *Aristoteles* «ostendit, quod ad philosophiam primam maxime pertineat cognitio veritatis . . . Infert quoddam corollarium. Cum enim . . . quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem [ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας: Met. II 1, 993 b 30]. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea, quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo,

quia esse rei est causa verae existimationis, quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente, ut dicetur in sexto huius» (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασι, ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ: VI 4, 1027 b 25. *S. Thom.* II lect. 2 n. 289 298; cf. VI lect. 4 et text. ad 26 sq.). De veritate transcendentali Aristoteles diserte non agit, sed eo uberius de veritate logica; cf. Met. V 29; VI 4; IX 10; Perih. 1. *S. Thom.*, In Met. V lect. 22 n. 1129; VI lect. 4 n. 1223 sqq.; IX lect. 11 n. 1895 sqq. In Perih. I lect. 3 n. 6 sqq. haec habet *S. Thomas:* «Veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum: alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus quam in compositis; sed sicut in dicente vel cognoscente verum, non invenitur nisi secundum compositionem et divisionem... Verum enim, ut Philosophus dicit in VI Ethicorum, est bonum intellectus. Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum. Comparantur autem ad intellectum voces quidem sicut signa, res autem sicut ea quorum intellectus sunt similitudines. Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est videri: secundum hoc enim sequeretur, quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquae verae vel falsae per comparationem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, inquantum scil. natae sunt facere de se veram vel falsam existimationem; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum. Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum, inquantum attingit ad rationem artis; falsum vero, inquantum deficit a ratione artis. Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera, secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur. Unde Philosophus in I Physicae formam nominat quoddam divinum. Et sicut res dicitur vera per comparationem ad suam mensuram, ita etiam et sensus vel intellectus, cuius mensura est res extra animam. Unde sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam exsistenti. Et sic intelligitur quod sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus apprehendens quod quid est absque compositione et divisione, semper est verus, ut dicitur in III De anima.» «Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret» (Ver. 1, 2; cf. a. 1 et 3—12; q. 5, 2 ad 7; S. th. I 16 et 17; In Io. 18, 38 lect. 6 n. 11: Et ideo quantum).

§ 4. De bonitate

639. Quid sit bonitas transcendentalis. Bonitas transcendentalis, si formaliter sumitur, superaddit enti relationem rationis convenientiae ad appetitum, fundatam super perfectionem. Ideo bonum con-

vertitur cum ente. Attamen bonitas, prout est proprietas realis, non in hac relatione consistit, sed in ente, prout est fundamentum eius, seu in ente, prout est conveniens appetitui.

Prob. asserti I p. (Bonitas transcendentalis, si sumitur formaliter, superaddit enti relationem rationis convenientiae ad appetitum, fundatam super perfectionem.) Ex natura bonitatis transcendentalis : Bonum transcendentale est ens, quod appetitur. Atqui ens, quod appetitur, est ens cum relatione convenientiae ad appetitum, fundata super perfectionem. Ergo bonum transcendentale est ens cum relatione convenientiae ad appetitum, fundata super perfectionem. *Mai.* patet ex usu loquendi ; bonitatem enim transcendentalem seu bonitatem de ente omnes dicunt, quatenus ens est appetibile (cf. text. infra cit.). *Min. quoad 1. p.* per se patet : Quod appetitur, est appetibile seu conveniens appetitui. *Prob. min. quoad 2. p.* In tantum aliquid est appetibile seu conforme appetitui, inquantum est actu ; nam terminus appetitus est in re ipsa, quae actu est (cf. n. 506), nec quisquam appetit rem mere possibilem, sed eius actualitatem. Atqui in tantum aliquid est perfectum, inquantum est actu. Ergo appetibilitas seu relatio convenientiae ad appetitum fundatur super perfectionem. Hanc relationem esse rationis ex eo patet, quod duplex est appetitus, ad quem ens ut ens referri potest : *a)* voluntas creata, quam mensurat, *b)* voluntas increata. Si refertur ad voluntatem creatam, habetur relatio mensurantis ad mensuratum, quae rationis est ex parte mensurantis. Si autem ad voluntatem increatam refertur, iterum non habetur nisi relatio rationis ; nam ens ut ens, prout abstrahit a creato et increato, abstrahit etiam a mensuratione propria et impropria. Quod autem abstrahit a mensuratione propria et impropria, non refertur ad voluntatem divinam mensurantem relatione reali, sed relatione rationis tantum tamquam m e n s u r a b i l e, sive proprie sive improprie.

Prob. II p. (Bonum convertitur cum ente.) Ex eo quod omne ens est perfectum vel ad perfectionem ordinatum : O m n e ens est perfectum, quatenus est actu ac proinde appetibile seu fundans relationem convenientiae ad appetitum, et ipsum ens possibile et mere potentiale (essentia possibilis et materia prima) est bonum, inquantum ordinatur ad actum. Ergo omne ens est bonum, et bonum convertitur cum ente. Ens rationis est bonum sicut est ens : Sicut non est verum ens, sed ens fictum, ita neque est verum bonum.

III P. (bonitatem, prout est proprietas realis, non in hac relatione consistere, sed in ente, prout est fundamentum eius) patet ex dictis n. 626—628.

Nota. Possibilia ut possibilia non sunt bona ; ita enim considerantur formaliter, prout non ordinantur ad actum. Ex eadem ratione mathematica (obiecta Mathesis) dicuntur non bona (cf. Arist.,

Met. III 2, 996 a 29 ; S. Thom. lect. 4 n. 375 ; S. th. I 5, 3 ad 4 ; Ver. 21, 2 ad 4), quia abstrahunt ab ordine ad esse (cf. n. 232).

640. Quotuplex sit bonitas. 1. Divisiones speciales.

a) Divisio quasi essentialis (analogi in analogata sua). Bonum dividitur quasi essentialiter secundum ipsam rationem appetibilitatis in bonum utile, honestum, delectabile. Utile est appetibile tamquam medium : est bonum medii. Honestum et delectabile sunt appetibilia tamquam terminus seu finis : bonum termini seu finis. Honestum est bonitas fini intrinseca, quatenus est secundum rectam rationem. Delectabile est bonitas fini intrinseca, quatenus quietat appetitum.

b) Divisiones accidentales. α) Divisio ratione perfectionis. Secundum perfectionem bonitatis dividitur bonum in bonum simpliciter et bonum secundum quid. Quia bonum est perfectum, simpliciter bonum est simpliciter perfectum, quod habet perfectionem ultimam ; secundum quid bonum est quod, cum non habeat perfectionem ultimam, habet tamen aliquam perfectionem, inquantum est actu. Bonum simpliciter est ens secundum quid, et ens simpliciter est bonum secundum quid. Ens enim simpliciter dicitur aliquid secundum esse substantiale, quo esse dicitur primo ; secundum esse autem superadditum seu accidentale dicitur ens secundum quid. Iam vero prima perfectio seu primus actus est per esse substantiale, ultima autem per esse superadditum et praesertim per operationem circa finem ultimum, qua ens rationale ultimam suam evolutionem habet.

Huic divisioni similis est divisio boni in bonum morale, quod est conveniens voluntati conformiter ad regulam morum, seu conveniens secundum ultimum finem, ac proinde ultimo perfectum ; et bonum physicum, quod est conveniens quomodocumque, abstrahendo a regula morum.

β) Secundum appetitum, relate ad quem dicitur bonum, bonum dividitur in naturale et cognitum. Bonum naturale dicitur relate ad appetitum naturalem, bonum cognitum relate ad appetitum elicitum. Bonum cognitum est aut sensile aut intellectuale : hoc respicit voluntatem, illud appetitum sensitivum.

2. Divisiones, quae sunt communes bonitati et veritati. Sicut veritas dicitur de intellectu et de rebus, ita bonitas dicitur de appetitu et de rebus. At per prius dicitur bonitas de rebus ; de appetitu per posterius, ut patet ex dictis n. 636, 2. Ideo distinguitur bonitas appetitus et bonitas rei, bonitas ontologica seu transcendentalis. Sed bonitas ontologica est bonitas primarie dicta seu formalis, et bonitas dicitur de appetitu, inquantum est rei bonae seu appetit rem bonam aut quiescit in ea. Bonitas appetitus est duplex : altera causata et mensurata ab obiecto, quae competit appetitui, qui dependet

a rebus (appetitui creato); altera ab obiecto non causata et mensurata. Haec est aut causans et mensurans[1] obiectum seu constituens obiectum bonum (inquantum constituit obiectum actu — bonitas enim fundatur super actum seu perfectionem), aut non causans et mensurans (proprie) obiectum, sed identificata cum obiecto. Bonitas appetitus causans et mensurans obiectum competit voluntati, unde dependent res, i. e. voluntati divinae respectu rerum omnium creatarum et voluntati artificis respectu rerum artificialium (voluntas divina constituit obiectum bonum ordinando illud ad esse: ad bonum secundum quid; ordinando ad agere et ad finem: ad bonum simpliciter). Bonitas appetitus non causans et mensurans (proprie) obiectum, sed identificata cum obiecto, est bonitas voluntatis divinae identificatae cum essentia divina. Identitas voluntatis divinae cum essentia divina, i. e. cum fine ultimo, constituit summam bonitatem voluntatis, summam bonitatem moralem, quae est impeccabilitas absoluta, consistens in identitate cum regula morum. Cum bonitas appetitus dicatur de appetitu, inquantum est rei bonae, i. e. inquantum est conformis ei, bonitas appetitus consistit in conformitate appetitus cum re bona. Haec conformitas in bonitate causante et mensurante obiectum et in bonitate causata et mensurata ab eo est relatio mensurae: realis ex parte mensurati, rationis ex parte mensurantis; in bonitate autem voluntatis divinae relate ad essentiam divinam est identitatis relatio, quae est relatio rationis: voluntas divina perfectissime conformis essentiae divinae per identitatem.

Etiam bonitas ontologica duplex est: altera causata et mensurata ab appetitu, altera non causata et mensurata (proprie) ab appetitu, sed identificata cum appetitu, quae est bonitas ontologica essentiae divinae identificatae cum voluntate divina. Illa consistit in relatione transcendentali entis ad voluntatem, unde dependet: ad voluntatem divinam et voluntatem artificis; haec in identitate essentiae divinae cum voluntate divina.

Tum bonitas ontologica causata et mensurata (proprie), tum bonitas ontologica non causata et mensurata (proprie) a voluntate potest considerari secundarie, prout est causans et mensurans appetitum (appetitionem), qui dependet ab ipsa. Haec est bonitas ontologica c a u s a l i s: aptitudo rei ad movendum et perficiendum appetitum, qui dependet ab ipsa, cum bonitas ontologica secundum primariam sui considerationem, i. e. considerata per ordinem ad voluntatem, a qua mensuratur vel quacum identificatur, sit bonitas ontologica formalis.

Bonitas ontologica causata et mensurata (proprie) a voluntate et bonitas ontologica causalis sunt relationes mensurae; sed haec est

---

[1] Appetitus seu voluntas mensurat participative, per se causat efficienter (cf. n. 600).

realis ex parte voluntatis, rationis ex parte rei, illa realis ex parte rei, rationis ex parte voluntatis. Bonitas autem ontologica, mensurata a voluntate improprie tantum, est relatio identitatis, quae est rationis tantum.

641. Quid sit malum, et quotuplex sit. Bono opponitur malum, quod proinde superaddit enti relationem disconvenientiae ad appetitum, fundatam super negationem perfectionis, et formaliter in negatione consistit, prout fundat relationem disconvenientiae. Sed negatio fundans relationem disconvenientiae est privatio. Quare malum formaliter in privatione seu carentia entitatis et perfectionis debitae consistit. Ita homini malum est carere oculis.

Sed malum duplex est: alterum, quod est malum simpliciter seu transcendentale, quod simpliciter negat entitatem debitam et in pura privatione consistit; alterum, quod est malum secundum quid tantum, quod non in privatione consistit, sed in entitate aliqua positiva seu perfectione, quae alia perfectione privat, seu in entitate positiva, prout fundat privationem. Hoc malum, quatenus in perfectione consistit, est bonum (secundum quid); quatenus vero alia perfectione privat, est malum (secundum quid). Ita febris est malum secundum quid, quod in entitate consistit positiva, i. e. in aliquo gradu caloris sanguinis, qui tamen privat perfectione debita conaturali seu fundat privationem sanitatis. Malum secundum quid triplex est: naturale, artificiale, morale, quatenus est entitas fundans privationem boni naturalis, aut artificialis, aut moralis. Ita peccatum commissionis est malum secundum quid morale (cf. n. 931).

Ex dictis deducitur: *a)* malum non inveniri nisi in bono, quod privatur perfectione seu entitate sua integrali, quam natum est habere et quam conaturaliter appetit; *b)* malum, quod recentes post Leibnizium vocant malum metaphysicum, quod consisteret in carentia entitatis non debitae, malum non esse, sed meram negationem; malum enim secundum conceptum suum formalem est aliquid, quod est contra inclinationem seu appetitum rei, sive naturalem sive elicitum; *c)* malum non habere causam per se, sed per accidens tantum; nam privatio seu non-ens non efficitur, nisi quatenus efficitur ens seu bonum, cui accidit deesse aliquid entitatis debitae seu bonitatis.

Bibliographia. *J. Hirschberger,* «Omne ens est bonum», PhJ 53 (1940) 292—305. *J. a Leonissa,* Wesen des Uebels, JPhTh 17 (1903) 225—232. *Id.,* Die stoffliche Welt und das Uebel, JPhTh 23 (1909) 323—335. *J. B. Lotz,* Sein und Wert, Zeitschrift f. kath. Theologie 57 (1933) 557—613. *P. Parente,* Il male secondo la dottrina di S. Tommaso, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 6 (1939/40) 3—40. *T. Urdanoz,* Filosofía de los valores y filosofía del ser,

CT 76 (1949) 86—112. *B. Welte,* Über den Grund der Möglichkeit des Bösen nach den Quaestiones disputatae de veritate des hl. Thomas v. Aquin, Gr 32 (1951) 405—424.

Ad 639 sq. *Aristoteles :* «Dicit, quod philosophi bene enuntiaverunt bonum esse id, quod omnia appetunt [διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται: Eth. I 1, 1094 a 2]. Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, inquantum scil. existimant illud bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum. Quod autem dicit "quod omnia appetunt", non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione quae naturali appetitu tendunt in bonum, ... quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scil. ex ordinatione divini intellectus, ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum est appetere bonum ... Non autem est unum bonum, in quod omnia tendunt, ut infra dicetur. Et ideo non describitur hic aliquod bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio boni summi: ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono. Et sic potest dici, quod unum bonum est, quod omnia appetunt» (*S. Thom.*, In Eth. I lect. 1 n. 9 sqq.). *S. Thomas :* «Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde ... intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei» (S. th. I 5, 1; cf. a. 3; Ver. 21, 2). *Aristoteles :* τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι ... ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ... κατ' ἀναλογίαν (Eth. I 4, 1096 a 23 28 b 28; cf. S. Thom. lect. 6 n. 81; 7 n. 95 sq.). *S. Thomas :* «Haec divisio [boni in honestum, utile et delectabile] proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est» (S. th. I 5, 6; cf. Arist., Eth. VIII 2, 1155 b 19; S. Thom. VIII lect. 2 n. 1552 sqq.; I lect. 5 n. 58). «Licet unumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem, sed etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit (de div. nom. IV), quod bonum se extendit ad exsistentia et non existentia» (C. g. III, 20). De bono simpliciter et secundum quid cf. S. th. I 5, 1 ad 1; Ver. 21, 5 c. et ad 1—2; 22, 1 ad 7.

Ad 641. *Aristoteles* «concludit ex dictis, quod ipsum malum non est quaedam natura praeter res alias, quae secundum naturam sunt bonae. Nam ipsum malum secundum naturam est posterius quam potentia, quia est peius et magis elongatum a perfectione naturae. Unde, cum potentia non possit esse alia praeter res, multo minus ipsum malum» (οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα: Met. IX 9, 1051 a 17. *S. Thom.* lect. 10 n. 1886; cf. In Eth. IV 11 lect. 13 n. 808; Pot. 3, 6 ad 7; S. th. I 48, 3). *S. Thomas :* «Sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali ... privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est eius quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi; manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione, quam debet habere» (Comp. 114). «Remotio boni negative accepta, mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt,

mala essent; et iterum, quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei ... Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur» (S. th. I 48, 3; cf. a. 1; 49, 1; C. g. III 6; Malo 1, 1). «Avicenna in sua Metaph. ponit perutilem divisionem quandam mali; ... malum dicitur aliquid dupliciter: vel per se vel per accidens. Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis, qua aliquid malum est: quod etiam a quibusdam malum abstracte sumptum dicitur ... Malum autem per accidens est duplex: vel id quod est subiectum talis privationis, vel id quod talem privationem in altero causat: utrumque istorum est malum concretive sumptum ... In malis ... est talis ordo, quod id quod est per se malum, primo dicitur, et omnia alia per relationem ad id; et secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subiectum mali ...; in tertio gradu est ... malum per accidens sicut causa inducens malum» (II Dist. 34 a. 2; cf. Malo 1, 1). De causa mali cf. S. th. I 49 et text. ad 860; Ver. 24, 7.

§ 5. De speciali bonitate, quae est pulchritudo

642. Quid sit pulchrum. Pulchrum est quasi species boni: bonum pure obiectivum potentiae cognoscitivae. Ideo pulchritudo addit enti relationem convenientiae pure obiectivae ad potentiam cognoscitivam, ad appetitum naturalem eius (cf. n. 508, 2). Nam pulchrum omnes intelligunt: quod visum placet, seu cuius ipsa apprehensio placet. Ipsam autem apprehensionem placere idem est atque obiectum ut obiectum cognitum seu pure obiective convenire potentiae cognoscitivae. Quamquam enim complacentia afficit etiam appetitum elicitum, per se primo tamen afficit seu quietat appetitum naturalem ipsius potentiae cognoscitivae. Quare in hac complacentia tamquam in prima radice consistit essentia pulchritudinis, et complacentia appetitus eliciti, quae sequitur, seu amor approbationis et benevolentiae circa obiectum pulchrum non est nisi proprietas pulchritudinis.

643. Quodnam sit fundamentum pulchritudinis. Pulchritudo tamquam bonitas fundatur super perfectionem. Sed pulchritudo, utpote specialis bonitas, fundatur super specialem illam perfectionem, quae est harmonica partium consonantia. Refertur igitur ad potentiam cognoscitivam tamquam pulchrum, obiectum in se bene ordinatum, cuius partes ad invicem proportionantur et conaturaliter inter se coniunguntur ad constituendam unam rem. Hoc ostenditur *a)* ex experientia, *b)* a priori: Cognitio apprehendit multiplicitatem obiective propositam per modum unius, ordinando partes inter se in unitate apprehensionis. Si igitur partes naturaliter proportionantur, ipsae et totum ex eis conflatum conveniunt tamquam obiectum cognitioni — visa placent. Confusum vero, inordinatum, in sua conexione non est intelligibile intellectui et difficulter apprehenditur a sensibus, offendit sensus; ordo vero est clarus, lucidus, i. e. pulcher — «lucidus

ordo » (Horatius [1]). Virtus enim cognoscitiva est virtus, faciens proportionem seu coordinans partes rei propositae in unitate apprehensionis ; ideo ei conveniens est proportio obiectiva ipsius rei, quatenus partes ad invicem congruentes respondent naturali nisui virtutis cognoscitivae, omnia in unum colligentis per modum unius apprehensionis. Iam vero nulla res ita tenuis est, quae sub aliquo respectu non complectatur multiplicitatem partium, et ita iam unus sonus purus, quatenus temporaliter extenditur ac proinde ex multis partibus inter se congruentibus conflatur, et simplex color purus, quatenus in spatio extensus pluralitatem partium in se continet, pulchra sunt. Sed haec pulchritudo minima est. Maior iam inest pulchritudo in consonantia duorum sonorum, ut in quinta, tertia. Quo maior est multiplicitas, quo perfectior unitas, eo maior est pulchritudo. Quapropter pulchritudo Dei seu naturae infinitae, continentis in absoluta unitate omnes perfectiones, maxima est.

Nota. Ordo attributorum seu perfectionum non realiter, sed virtualiter distinctarum pulchritudinem fundat proprie dictam. Nam id, quod formaliter se habet in coordinatione, est unitas, non multiplicitas partium, quae se habet materialiter. Quare ex virtuali multiplicitate coordinatio oritur seu consonantia formalis proprie dicta. Immo ex multiplicitate, quae virtualis tantum est, resultat perfectissima consonantia seu unitas.

644. Quae potentiae apprehendant pulchrum. Per se patet pulchritudinem formalem, quae dicit relationem, relationem convenientiae ad potentiam cognoscitivam, ab intellectu tantum apprehendi posse ; solus enim intellectus apprehendit et intelligit relationes. Similiter, propter eandem rationem, pulchritudo fundamentalis, quae est relatio proportionis seu consonantiae partium inter se, non apprehenditur nisi ab intellectu. Attamen res inter se ordinatae, partes ad invicem proportionatae etiam a cognitione sensitiva concrete apprehenduntur tamquam totum, hoc vel illo modo dispositum. Sensus, ut auditus, apprehendit sonos ad invicem congruentes, i. e. consonantiam et dissonantiam eorum, quamvis relationem ipsam qua talem apprehendere nequeat. Verum est ne hoc quidem sensibus convenire, nisi quatenus subsunt rationi ab eaque moventur ad diversas partes inter se proportionatas et consonantes inter se comparandas seu comparative cognoscendas — « sensus rationi deservientes », ut dicit S. Thomas. Sine hoc influxu rationis sensus rem pulchram, i. e. rite ordinatam, materialiter tantum, non formaliter apprehendit, i. e. cognoscit quidem partes, ordinem vero earum nullo modo, ne concrete quidem apprehendit, quia ad hunc ordinem non advertit. Quare cognitio mere sensitiva bruti a fruitione pulchri

---

[1] Ars poetica 41.

prorsus excluditur. Deficiente enim influxu intellectus animal brutum non attendit ad proportiones, quae inveniuntur in rebus. At sensus hominis apprehendunt pulchrum et transmittunt rationi, in qua tamquam in potentia cognoscitiva suprema processus cognitionis circa pulchrum ultimo terminatur. Si sensus rationi deservientes nullo modo apprehenderent pulchrum, ne intelligi quidem posset, quomodo ratio hominis pulchrum sensile cognosceret; hoc enim fieri nequit nisi mediantibus sensibus. Sed non omnes sensus eodem modo capaces sunt pulchri percipiendi. Iam obiter consideranti patet sensus inferiores, olfactum, gustum, tactum, saltem immediate, et quatenus respiciunt obiecta sua propria (odores, sapores, duritiam, temperaturam), pulchritudinem attingere non posse. Hoc non possunt nisi mediate, quatenus his qualitatibus sensilibus aliud quid metaphorice significatur, ut cum bono odore virtus significatur; et quatenus respiciunt non sensibile proprium, sed sensibile commune, quod est eis commune cum sensibus superioribus, i. e. quantitatem et figuram. Ita caecus tangendo percipere potest formam pulchram statuae. At pulchri odores, sapores, pulchrae qualitates tangibiles non sunt. Huius autem rei ratio invenitur in speciali modo, quo sensus inferiores referuntur ad obiectum suum proprium, non pure obiective, sed sub respectu aliquo subiectivo (cf. n. 484; 508, 2).

Bibliographia. *J. Donat*, Zur Frage über den Begriff des Schönen, PhJ 13 (1900) 239—258; 14 (1901) 142—160. *G. Gietmann*, Nochmals über den Begriff des Schönen, PhJ 14 (1901) 298—314; 409—415. *J. Gredt*, Zum Begriff des Schönen, JPhTh 21 (1907) 30—42. *H. Hallez*, Considérations sur le Beau et les Beaux-Arts, RNSPh 8 (1901) 225—242. *Minjon*, Der Schönheitsbegriff der Hochscholastik, PhJ 25 (1912) 171—185. *C. J. O'Neil*, The Notion of Beauty in the Ethics of St. Thomas, NSch 14 (1940) 346—378. *M. de Wulf*, Les théories esthétiques propres à Saint Thomas, RNSPh 2 (1895) 188—205; 341—357; 3 (1896) 117—142.

Ad 642 sq. *Aristoteles:* Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετία καὶ τὸ ὡρισμένον (Met. XIII 3, 1078 a 36). Τὸ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν (Poet. 7, 1450 b 37). *S. Thomas:* « Ad rationem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, De div. nom. 4 [cf. S. Thom. lect. 5], scil. consonantia et claritas ... His duobus addit tertium Philosophus, IV Eth. [7, 1123 b 7], ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore » (I Dist. 31, 2 a. 1). « In debita commensuratione partium, pulchritudo consistit » (In Eth. I 9 lect. 13 n. 159). « Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scil. super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum, quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio [cf. text. ad 491] quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie per-

tinet ad rationem causae formalis» (S. th. I 5, 4 ad 1). «Ad rationem pulchri pertinet quod in eius a s p e c t u seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scil. visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis . . . Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet» (I-II 27, 1 ad 3). «Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur» (I 39, 8; cf. II-II 145, 2; 180, 2 ad 3).

Caput III

DE PRINCIPIO, QUOD IMMEDIATE SEQUITUR CONCEPTUM ENTIS, SEU DE PRINCIPIO CONTRADICTIONIS

Thesis 6: *Principium contradictionis est principium, quod immediate sequitur conceptum entis; quare inter principia omnibus per se nota est principium absolute primum.*

645. St. qu. 1. Principium contradictionis est principium, quod habetur ex comparatione entis cum non-ente, et enuntiatur: ens non est non-ens, vel melius: idem sub eodem respectu non potest simul esse et non esse. De hoc principio thesis nostra asserit: *a)* hoc principium immediate sequi conceptum entis quasi proprietatem entis, quae ei convenit per ordinem ad intellectum nostrum; *b)* hoc principium inter principia omnibus per se nota esse absolute primum. Ad bene intelligendum hoc principium prae oculis habendus est processus intellectionis nostrae: primum, quod cadit in intellectum, est ens; secundum est non-ens; tertium est divisio: ens non est non-ens — principium contradictionis; quartum est negatio divisionis in ente seu unum — principium identitatis entis cum seipso. Si igitur affirmamus principium contradictionis esse primum principium, loquimur de ordine c o g n i t i o n i s, et quidem cognitionis h u m a n a e.

2. Nomine principii absolute primi intelligi potest: *a)* principium, quod omnes alias veritates, tum ordinis metaphysici seu ordinis abstracti essentiarum, tum ordinis experimentalis seu ordinis concreti exsistentiarum contingentium, a c t u in se contineret, ita ut in ipso aspici vel per demonstrationem d i r e c t a m ex ipso deduci possent. Huius generis principium esset perfectissimum, immo infinitae perfectionis, nec posset esse nisi ipsa essentia divina intuitive, immo comprehensive cognita. Hoc sensu statuerunt primum princi-

pium philosophi Pantheistae, quorum methodus « constructionis » dicitur (J. G. Fichte [1762—1814], Schelling, Hegel), et Ontologistae. *b)* Nomine primi principii intelligi potest principium imperfectissimum et maxime potentiale seu iudicium universalissimum, quod alias veritates actu in se non continet, praesupponitur tamen omnibus, et ex quo omnes i n d i r e c t e demonstrari possunt. Ita cum scholasticis thesis nostra statuit primum principium, cum principium in primo sensu sumptum sit extra ambitum cognitionis humanae, immo totius cognitionis creatae.

646. Prob. th. I p.: Principium contradictionis est principium, quod immediate sequitur conceptum entis. Ex eo quod principium contradictionis habetur immediate ex comparatione entis cum nonente: Principium, quod immediate habetur ex comparatione entis cum non-ente, est principium, quod immediate sequitur conceptum entis; conceptus enim non-entis immediate sequitur conceptum entis (cf. n. 583, 3); quare iudicium, quod ex comparatione horum conceptuum formulatur, est iudicium seu principium, quod immediate sequitur conceptum entis. Atqui principium contradictionis est principium, quod habetur immediate ex comparatione entis cum non-ente; acquisito enim conceptu entis et non-entis, intellectus statim percipit habitudinem oppositionis seu contradictionis, quae viget inter ens et non-ens, ac proinde iudicat ens non posse esse nonens, quod est principium contradictionis. Ergo principium contradictionis est principium, quod immediate sequitur conceptum entis.

Prob. II p.: Principium contradictionis est inter principia omnibus per se nota principium absolute primum. Ex eius habitudine ad omnia alia principia: Principium, quod omnibus aliis principiis praesupponitur, et ex quo omnia alia principia indirecte demonstrari possunt, est principium absolute primum. Atqui principium contradictionis omnibus aliis principiis praesupponitur, et ex eo omnia alia principia indirecte demonstrari possunt. Ergo principium contradictionis est principium absolute primum.

Prob. min. quoad 1. p. a) Principium, quod immediate sequitur conceptum entis, est principium, quod omnibus aliis principiis praesupponitur; nam sicut conceptus entis praesupponitur omnibus aliis conceptibus, ita iudicium, quod immediate consequitur ens, praesupponitur omnibus aliis iudiciis. Sed principium contradictionis immediate sequitur conceptum entis, ut patet ex I p. *b)* Principium, quod exhibet generalem omnis certitudinis formulam, est principium, quod omnibus aliis principiis praesupponitur; atqui principium contradictionis exhibet generalem omnis certitudinis formulam; certum enim est, quod non potest non esse, seu ens, quod non potest esse non-ens.

Prob. min. quoad 2. p. Omnia principia per se nota indirecte, i. e. per reductionem ad absurdum, ex principio contradictionis probantur ; reducere enim ad absurdum est ostendere idem debere simul esse et non esse, si hoc vel illud non admittatur (cf. n. 211).

647. Coroll. Ergo principium contradictionis est principium psychologice et ontologice primum : est psychologice primum, quia immediate sequitur conceptum psychologice primum ; est ontologice primum, quia ab eo omnia alia principia dependent.

Principium contradictionis dicitur ontologice primum non tamquam primum ontologicum, quod esset causa omnium, sed tamquam fundamentum universale, indeterminatum cuiuscumque veritatis. Similiter ens dicitur conceptus ontologice primus tamquam fundamentum universale, indeterminatum aliorum conceptuum.

648. Schol. 1. Recentes tria enumerant principia, quae immediate sequerentur ens : *a)* principium identitatis : Ens est ens ; quod est, est ; *b)* principium contradictionis ; *c)* principium exclusi tertii : Inter esse et non-esse non est medium ; quodlibet est aut non est. Sed principium exclusi tertii identificatur cum principio contradictionis : non esse medium inter esse et non-esse idem significat formaliter atque idem non posse simul esse et non esse. Principium autem identitatis aut sumitur tautologice, et tunc non est principium, *a)* quia non est iudicium, in sola enim praedicatione formali (cf. n. 137) habetur proprie iudicium seu enuntiatio, qua aliquid enuntiatur seu iudicatur, cum S determinatur per P; *b)* quia nihil ex eo deduci potest, minor enim subsumenda idem prorsus exprimeret quod conclusio : Quod est, est ; atqui tu es ; ergo tu es ; — aut non sumitur tautologice ; tunc est principium ; at est principium immediate subsequens principium contradictionis. Sicut enim principium contradictionis sequitur ex comparatione entis cum non-ente (cf. prob. I p), ita ex conceptu unius sequitur principium identitatis. Divisionem enim entis a non-ente sequitur in intellectu ratio unius quod intelligitur : ens non est divisum in se, ens est unum. Unitas entis autem fundatur in perfectione entis quae statuitur immediate : ens est indivisum in se, ens est idem cum seipso, ens est ens, quod est principium identitatis. « Unumquodque in tantum est inquantum unum est ; unde videmus quod res repugnant suae divisioni, quantum possunt » (S. th. I 103, 3).

2. Contra principium contradictionis obicitur non esse principium simpliciter primum, quia est propositio negativa et modalis : Impossibile est idem simul esse et non esse. Respondemus : Principium contradictionis enuntiari potest, et quasi semper enuntiatur forma negativa ; materia autem seu id, quod contradictionis principio exprimitur, est divisio entis a non-ente ; affirmat ergo, sub

forma negativa, divisionem entis a non-ente. Si autem opponitur principium contradictionis non posse esse primum principium simpliciter, quia est modale, negamus suppositum. Secundum expressionem suam scientificam est modale. Sed tamquam primum principium, ad quod homo statim pervenit, cum acquirit usum rationis, non est modale. Est quidem iudicium necessarium : iudicium, quod necessario formulatur, et cui intrinsecus inest necessitas ; sed haec necessitas qua talis nondum est cognita et expressa, ut fit propositione modali. Sicut quoad primum conceptum, quoad conceptum entis, duplicem cognitionem distinguere debemus : imperfectam, confusam, et scientificam, distinctam, ita etiam quoad primum iudicium, quoad principium contradictionis. Scientifica, distincta cognitione, quae posterior est, necessitas, quae inest in primo iudicio, distinguitur et propositione modali exprimitur.

3. Quam absurdum sit statuere u n u m principium, ex quo mens humana omnia deducere posset, iam ex eo patet, quod, quae sunt ordinis experimentalis (facta singularia), non possunt deduci ex veritatibus metaphysicis (universalibus), et in ordine experimentali per se non est principium seu veritas universalis, ex qua aliae deduci possent, et iudicia experimentalia circa facta singularia non evadunt universalia nisi ope inductionis incompletae, sed sufficientis (cf. n. 77 sq.). Praeterea multae sunt scientiae humanae, quae in unam reduci non possunt, et quarum unaquaeque ut proprium principium habet definitionem sui subiecti (cf. n. 225). Ceterum non negamus cum perfectione scientiae augeri eius simplicitatem : scientia Dei est simplicissima ; omnia ex unico principio intelligit, quod est sua essentia ; quo perfectior est angelus, eo minor est specierum numerus, quibus intelligit ; et etiam scientia humana, quo perfectior evadit, eo evadit simplicior.

649. Obi. 1. Ex principio contradictionis omnia alia demonstrari non possunt. Atqui primum principium est, ex quo omnia alia demonstrari possunt. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Directe, *conc. ;* indirecte, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui primum principium est, ex quo omnia alia directe demonstrari possunt. *Probo.* Ex principio perfectissimo omnia alia directe demonstrari possunt. Atqui primum principium est perfectissimum. Ergo. *Resp. Conc. mai. ; dist. min. :* Primum principium ontologicum, *conc. ;* logicum, *subdist. :* Intellectus perfectissimi, *conc. ;* imperfectissimi seu humani, *nego. Dist. consq. :* Primum principium logicum intellectus imperfectissimi seu humani, *nego ;* primum principium ontologicum et logicum intellectus perfectissimi, *conc.*

Bibliographia. *L. Fuetscher,* Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930. *R. Gradi,* I tre principi fondamentali della logica classica, RFNS 42 (1950) 369—372. *R. M. Kazubowski,* Fundamentum cognitionis secundum philosophiam aristotelico-thomisticam, Xenia thomistica I, Romae 1925, 363—377.

Ad 646 sqq. *Aristoteles:* «Ostendit, quid sit firmissimum sive certissimum principium ... Primo dicit quae sunt conditiones certissimi principii ... Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare ... Secunda conditio est, ut sit "non conditionale", id est non propter suppositionem habitum ... Tertia ..., ut non acquiratur per demonstrationem vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum ... Deinde ostendit, ... quod huic principio convenit [praedicta determinatio] tamquam firmissimo, quod est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem: sed addendum est: secundum idem [τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό: Met. IV 3, 1005 b 19] ... Quod autem praedicta huic principio conveniant, sic ostendit. Impossibile enim est quemcumque "suscipere" sive opinari, quod idem sit simul et non sit: quamvis quidam arbitrentur Heraclitum hoc opinatum fuisse. Verum est autem, quod Heraclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quidquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur ... Non igitur contingit aliquem circa haec interius mentiri et quod opinetur simul idem esse et non esse. Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum [διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων: 1005 b 32]. Et sic patent aliae duae conditiones; quia inquantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet quod non habetur ex suppositione. Inquantum vero est naturaliter principium, sic patet quod advenit habenti, et non habetur per acquisitionem. Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scil. hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scil. componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium, omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo» (*S. Thom.*, In Met. IV lect. 6 n. 597 sqq.; cf. XI lect. 5 n. 2211 sqq.; In Anal. post. I lect. 20 n. 3). *S. Thomas:* «Super hoc principio omnia alia fundantur» (S. th. I-II 94, 2; cf. II-II 1, 7; Ver. 5, 2 ad 7).

Aristoteles: «Concludit, quod identitas est unitas vel unio [ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν: Met. V 9, 1018 a 7] ... Unum significat indivisibile. Et ideo idem est dicere, quod unumquodque sit unum sibi, et indivisibile ad seipsum» (*S. Thom.*, In Met. V lect. 11 n. 912 et VII lect. 17 n. 1653. Arist., Met. VII 17, 1041 a 16–20; cf. S. Thom., In Met. IV lect. 3 n. 566).

Caput IV

DE DIVISIONE ENTIS IN POTENTIAM ET ACTUM

§ 1. De potentia et actu in genere

650. Quomodo ens dividatur in potentiam et actum. Ens dividitur in potentiam et actum : *a)* quatenus dividitur, ratione status, in ens actuale et ens possibile (sed haec divisio spectat potentiam logicam seu obiectivam tantum, cf. n. 653), *b)* quatenus dividitur, quasi essentialiter, in ens increatum, quod est actus purus, et ens creatum, quod intrinsecus constituitur ex potentia et actu. Ex quo concludimus potentiam et actum inveniri in omni praedicamento, quia ens praedicamentale est ens creatum.

651. Notio actus et potentiae. P o t e n t i a definitur per actum ; nam potentia necessario et essentialiter dicit respectum ad actum — est enim capacitas actus, « posse » ad actum, ordo (transcendentalis) ad actum. A c t u s vero *a)* nequit definiri per potentiam. Nam actus in ordine essendi est p e r s e absolutus ; si dicit relationem ad potentiam aut ad ulteriorem actum, h o c a c c i d i t ei et convenit, non ut est actus, sed ut talis actus (ita actus formalis formae informantis dicit ordinem ad potentiam, ad materiam et ad ulteriorem actum, ad esse). Secundum nostrum autem cognoscendi modum actus semper conotat potentiam ; concipimus enim actum ut « quo », i. e. tamquam id, quo est potentia (cf. n. 619, 1 et n. 652). Ergo actus non definitur per ordinem ad aliud, licet a nobis concipiatur per ordinem ad aliud. *b)* Actus nullo modo potest definiri neque proprie neque improprie, quia pertinet ad prima simplicia. Non potest definiri p r o p r i e , quia non conflatur logice ex partibus potentialibus, ex genere et differentia. Actus non conflatur ex genere et differentia, quia non conflatur logice ex potentia et actu (genus et differentia se habent inter se sicut potentia et actus). Actus enim non dicit nisi actum in conceptu suo ; si actus aliquis dicit simul potentiam, hoc accidit ei et convenit ei, ut est talis actus (sicut actus formalis dicit potentiam per ordinem ad esse). Actus non potest definiri i m p r o p r i e per resolutionem in partes actuales, sicut ens, quia non conflatur ex partibus actualibus. Hae enim iterum se haberent inter se sicut potentia et actus[1]. *c)* Actus d e c l a r a t u r tantum per in-

[1] Etiam ens ut ens non conflatur ex partibus, ex potentia et actu ; ens, quod conflatur ex potentia et actu, ex essentia et esse, est ens creatum ; sed nos etiam ens increatum concipimus ad instar entis creati, et actum concipimus ut quo, i. e. tamquam id, quo subiectum seu potentia aliqua est.

ductionem ex exemplis particularibus. Ita actum ambulandi de eo dicimus, qui revera ambulat, potentiam de eo, qui, cum sedeat, potest ambulare ; actum videndi de eo, qui videt, potentiam de eo, qui oculis clausis potest videre ; similiter de marmore informi dicimus illud esse statuam in potentia, cum vero artificiose est formatum, dicitur statua actu.

652. Quomodo perveniamus ad conceptum actus. Cum dicimus (n. 583, 2) primum cognitum ab intellectu nostro esse ens, hoc intelligendum est de ente actu, non de ente potentia ; ens enim in potentia non intelligitur nisi per ens actu, ut patet ex dictis n. 651. Attamen in hoc ente, quod est compositum ex potentia et actu (primum enim cognitum est ens creatum, immo ens corporeum), intellectus primo non distinguit actum a potentia, sed totum cognoscit confuse, i. e. non distinguendo partes. Ad distinguendas partes, ac proinde ad conceptum actus (et potentiae) intellectus pervenit ex experientia sensili rerum mobilium, quae sunt in motu seu « fieri », quatenus distinguit id, quod iam factum est — actum —, ab eo, quod nondum est factum, sed potest fieri — a potentia. Atque ita actum primo concipimus tamquam terminum motus seu evolutionis ex potentia ad actum, unde ascendimus ad concipiendum actum (substantiam spiritualem), qui non est terminus motus, nec proinde conotat potentiam, ex qua factus sit ; immo neque est terminus mutationis seu effectionis cuiuscumque, sed est a se (actus purus), qui proinde neque conotat potentiam logicam seu obiectivam, ex cuius realisatione ortus sit. Et sic intelligimus relationem ad potentiam non esse essentialem actui ; et actum, licet a nobis concipiatur (propter imperfectionem intellectus nostri, qui a sensilibus et mutabilibus incipit), conotando potentiam, non esse definiendum per ordinem ad potentiam. Quare actum describimus per perfectionem, intelligendo perfectionem non tantum eam, quae fiendo pervenit ad id, quod est, sed etiam eam, quae sine « fieri » seu effectione quacumque est id, quod est.

653. Divisio potentiae. *a)* Discrimen inter potentiam subiectivam et obiectivam. Potentia, quae distinguitur contra actum, cui subicitur, est potentia subiectiva; potentia vero, quae distinguitur contra ens actuale (cf. n. 616), est potentia obiectiva. Prior vocatur subiectiva, quia actui subicitur, altera obiectiva, quia possibilia sunt obiectum intellectus (divini ; cf. n. 709—712). Potentia subiectiva, sicut ens, dividitur accidentaliter, ratione status, in potentiam actualem et possibilem. Potentia actualis est actu in rerum natura (per actum sibi adiunctum : per formam, per exsistentiam, cf. n. 261 et 707, 4). Potentia possibilis est potentia, quae, cum actu non sit, potest tamen esse in rerum natura.

b) Divisio quasi-essentialis. Potentia sub ipsa ratione potentiae divisione quasi-essentiali dividitur in potentiam operativam seu activam late dictam, et non operativam seu passivam stricte dictam. Potentia operativa est « posse » agere seu facere, potentia aliquid faciendi seu agendi ; potentia non operativa seu passiva est « posse » fieri seu potentia aliquid patiendi seu suscipiendi. Potentia operativa revera habet rationem actus ; propterea, secundum S. Thomam, « potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo : nam unumquodque agit secundum quod est in actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum : nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo ; non autem activa » (S. th. I 25, 1 ad 1). Potentia operativa est aut increata aut creata. Potentia increata est actus purus, qui a nobis concipitur tamquam potentia operativa, quasi in potentia ad operationem. Potentia operativa creata constituit secundam speciem praedicamenti qualitatis et divitur divisionibus in Log. n. 188, 2 assignatis. Potentia non operativa seu passiva est aut pura potentia — materia prima — ; aut potentia non pura, quae, cum sit actus non ultimus, relate ad ulteriorem actum est in potentia. Ita actus formalis est actus impurus in potentia relate ad actum entitativum ; similiter potentia operativa creata est actus impurus in potentia relate ad operationem.

654. Divisio actus. Actus quasi-essentialiter dividitur in actu absolutum (i. e. absolutum a relatione ad potentiam) seu purum et actum non purum. Actus purus est, qui nullo modo est potentia, quatenus neque dicit ordinem ad ulteriorem actum, neque recipitur seu limitatur ab aliqua potentia. Actus purus est « esse » subsistens, quod est actus ultimus irreceptus. Actus impurus est actus, qui simul est potentia, qui habet admixtam potentiam, quatenus aut dicit ordinem ad ulteriorem actum — actus formalis (forma), qui dicit ordinem ad ulteriorem actum, ad esse ; aut recipitur in potentia et limitatur ab ea, quin dicat ordinem ad ulteriorem actum — actus entitativus finitus, « esse » finitum, quod recipitur in essentia ; aut simul recipitur in potentia et dicit ordinem ad ulteriorem actum — actus formalis receptus. Ideo actus impurus dividitur in actum entitativum et actum formalen seu formam. Forma vero subdividitur in receptam et irreceptam (cf. n. 253, 2, nota). Actus entitativus, quia non ordinatur ad ulteriorem actum in linea eiusdem essentiae, dicitur etiam actus ultimus (cf. n. 259 sq.) ; ultimo enim finit essentiam, ita ut, quidquid ulterius superadditur, sit nova essentia, cum priore accidentaliter coniuncta.

Actus, ut ens est, quasi-accidentaliter dividitur, sicut ens, in actum in statu actualitatis et actum possibilem. Similiter sicut potentia, ita etiam actus dividitur per decem praedi-

camenta. Praeterea, quatenus unus actus consideratur per ordinem ad alterum, accidentaliter dividitur in actum primum et actum secundum. Actus primus est, qui alium non supponit; actus secundus, qui priorem supponit eique accedit. Sic operatio est actus secundus, supponit enim formam. Exsistentia quoque in creatis comparatur ad formam ut actus secundus. Actus primus potest esse proximus, ad quem immediate sequitur secundus, et remotus, ad quem non immediate sequitur secundus. Ita potentia agendi dicitur in actu primo proximo, cum omnia ad agendum requisita adsunt; secus est in actu primo remoto.

Ad 650 sqq. *Aristoteles* integro lb. IX Metaphysicae agit de divisione entis in potentiam et actum: Λέγεται τὸ ὂν ... κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν: 1, 1045 b 32. «Ostendit quid est actus, dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia ["Εστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει: 6, 1048 a 30]. Dicimus enim in ligno esse imaginem Mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars eius. Pars enim, puta medietas, est in potentia, inquantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius; sed diviso toto, iam erit pars illa in actu. Et similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione; sed hoc, scil. speculari sive considerare, est esse in actu. Deinde ... respondet quaestioni tacitae. Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest ... quid est actus, et "non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum", id est definitionem [οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν: 1048 a 36]. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest» (*S. Thom.* in l. c. lect. 5 n. 1825 sq.; cf. lect. 3). *S. Thomas:* «Potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scil. primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio ... Nomen actus primo fuit attributum operationi; ... exinde fuit translatum ad formam, inquantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia: una activa, cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, ... ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum» (Pot. 1, 1). «Ultimus actus est ipsum esse» (Comp. 11; cf. Q. d. an. a. 6 ad 2 [cit. ad 260]). Cf. In Met. V lect. 14 n. 954 sqq.; In De an. II lect. 1 n. 216 et lect. 11 n. 358 sqq.; I Dist. 7, 1 a. 1 ad 2; Ver. 16, 1 ad 13; Malo 1, 5 c.: Actus autem est duplex; C. g. II 25; S. th. I 25, 1; 48, 5; I-II 3, 2; 49, 3 ad 1, et text. cit. n. 655 sqq.

§ 2. De habitudine potentiae ad actum

655. Praestantia actus super potentiam. *a)* «Unumquodque perfectum est inquantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia» (S. Thom., C. g. I 28). Patet ex ipso conceptu actus et potentiae; nam potentia est imperfectio, actus vero perfectio. Idem fere ita enuntiatur: In quolibet genere actus est nobilior quam potentia quantum ad illud genus (cf. S. Thom., II Dist. 44, 1 a. 1 ad 2;

dist. 19 a. 4 ad 3). In diverso autem genere potentia potest esse nobilior actu, quia tota entitas huius generis est nobilior ; ita potentia substantialis (utpote aliquid substantiale) est nobilior actu accidentali.

b) Actus omnimo purus est omnino perfectus ; actus in aliquo ordine purus in eo ordine perfectus omnino est. Patet ex dictis sub *a)*.

656. Habitudo actus et potentiae quoad causalitatem. *a)* « Nihil agit nisi secundum quod est in actu » (S. Thom., C. g. I 28), « patitur [vero] secundum quod est in potentia » (S. th. I 25, 1 ad 1). Nam « pati » est recipere actum, ad quem aliquid est in potentia ; « agere » autem est exercere causalitatem efficientem, quam non exercet aliquid, nisi inquantum est actu exsistens et actu virtute agendi et actione praeditum.

b) « Quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu » (S. Thom., S. th. I 3, 1). Cum agens qua tale sit in actu, non potest agere illud, quod est in potentia, inquantum est in potentia ; inquantum est in potentia, caret actu et est non agens. Ergo non potest seipsum reducere de potentia in actum, sed in actum reduci debet ab alio, quod est in actu. Cum autem reduci in actum sit moveri, idem etiam enuntiatur dicendo : Quidquid movetur, ab alio movetur, i. e. quidquid reducitur in actum, ab alio, i. e. ab ente actu reducitur in actum (cf. n. 342, 1 ; 749, 5).

c) L o g i c e actus est prior potentia ; r e a l i t e r in eodem subiecto potentia praecedit actum ; s i m p l i c i t e r autem actus est prior potentia. Potentia enim definitur per actum ; ergo actus logice seu secundum cognitionem prior est potentia. Actus autem potentiae fit ex potentia vel saltem in potentia (anima humana spiritualis non fit e x potentia seu ex materia, fit tamen i n ea ; cf. Phil. nat. n. 529 ssq.) ; ergo in eodem subiecto potentia praecedit actum. At simpliciter actus est prior potentia, quia potentia non reducitur in actum nisi ab ente actu ; potentia autem, ut sit, debet reduci in actum, in actum exsistendi.

d) Omne ens mutabile constat potentia et actu. Nam eatenus aliquid intelligitur mutabile, inquantum potest suscipere actum, quem non habet, vel amittere actum, quem habet ; iam vero quod potest suscipere vel amittere actum, respectu huius actus habet rationem potentiae.

657. Potentia et actus, quatenus constituunt ens unum. *a)* Actus et potentia ei respondens realiter distinguuntur. Nam aliquando actus realiter est separabilis a potentia (ut materia, quae modo informatur hac forma, modo illa), et tunc sane realiter distinguuntur ; realis enim separatio est maximum signum realis distinctionis. Sed etiam cum non sunt separabilia inter se, ostenditur potentiam ab actu

realiter distingui ex eo, quod potentia est id, quod est determinabile, actus vero id, quod est determinans ; iam vero determinans et determinabile realiter distinguantur oportet, ut patet ex ipsis terminis. Argumentum, ut patet, valet tantum de ordine reali, i. e. de iis, quae independenter a mentis consideratione se habent ad invicem sicut potentia et actus. Quae autem nonnisi in intellectu nostro se habent ut potentia et actus (ut determinans et determinatum), non distinguuntur realiter a parte rei. Ut igitur inter aliqua duo, quae se habent ut potentia et actus, realem statuere possimus distinctionem, prius videndum est, an absque consideratione rationis se habeant ut potentia et actus, ut determinabile et determinans. Ex hac ratione genus et differentia specifica non distinguuntur realiter, quamvis genus se habeat ad differentiam sicut determinabile ad determinans. Sed positive probatur illam habitudinem non exsistere a parte rei ; et propterea realiter genus et differentia specifica identificantur. Ex opposito materia et forma, quae item se habent ut determinabile et determinans, realiter distinguuntur, quatenus ista habitudo invenitur antecedenter ad considerationem mentis nostrae in ipsa realitate.

b) Actus non limitatur nisi per potentiam a se realiter distinctam. Haec propositio constituit fundamentum Metaphysicae thomisticae. Est autem ista propositio per se nota quoad nos, supposito quod habeamus notiones sufficienter dilucidatas actus et potentiae. Praesupponenda est distinctio inter actum ultimum et non ultimum, seu inter actum ad alium actum non ordinatum et actum ordinatum ad ulteriorem actum. Actus ad ulteriorem actum ordinatus est potentia ad illum actum ; propterea est actus imperfectus seu limitatus. Ista ergo limitatio actui non convenit, inquantum est actus, sed inquantum est talis actus, seu inquantum est ordinatus ad ulteriorem actum, seu inquantum est potentia. Propterea de ista limitatione modo non loquimur, sed unice agimus de limitatione actus, quae ipsi convenit, inquantum est actus. E. g. non agitur de limitatione seu de imperfectione actus formalis, quae ipsi convenit, inquantum ordinatur ad esse, sed agitur de imperfectione seu limitatione, quae accidit actui formali, inquantum est forma seu actus alterius potentiae. Actus autem ultimus, quia in sua ratione formali nullam imperfectionem seu potentialitatem includit, secundum se nullis limitibus circumscribitur et est infinitus simpliciter ; econtra actus non ultimus infinitus esse non potest nisi in suo ordine. *Prob. assertum :* Actus immediate ex conceptu suo se manifestat ut perfectionem (sive simpliciter sive in suo ordine). Essentialiter est perfectio : perfectio simpliciter tamquam actus ultimus, perfectio secundum quid seu in aliquo ordine tamquam actus non ultimus. Hoc autem dato, intelligi non potest, quomodo in sua realitate physica includere possit id, quod limitat ipsum in illo ordine, in quo est actus. Quod

enim limitat actum, negat actum, inquantum negat seu excludit perfectionem seu plenitudinem actus. Si ergo actus in seipso includeret id, quo limitatur in suo ordine, esset simul positio et negatio suiipsius, quod est contradictorium. Id quo formaliter unumquodque habet perfectionem essendi, non potest esse id, quo formaliter impeditur plenitudo essendi ; i. e. « esse » (actus ultimus) non potest includere in sua realitate physica id, quo limitatur : esse non potest formaliter limitare seipsum (non potest negare seipsum). Et id, quo formaliter unumquodque sapiens est sapiens, non potest esse id, quo formaliter impeditur plenitudo sapientiae : sapientia non potest formaliter limitare seipsam ; sapientia tamquam causa formalis non potest includere in sua realitate physica id, quo limitatur. Si ergo invenitur aliquis actus limitatus, et quidem limitatus secundum quod est actus, et si ista limitatio provenire non potest ex ipsa realitate physica actus, relinquitur actum eo limitari, quod imperfecte communicatur cum subiecto potentiali secundum capacitatem subiecti recipientis. Nec potest dici actum limitari, non per potentiam, in qua recipitur, sed per causam efficientem, a qua tamquam limitatus producitur. Causa enim efficiens non potest producere, quod est contra intrinsecam naturam et constitutionem producendi ; produceret enim contradictorium. Actus autem ex se non limitatur in eo ordine, quo est actus, sed limitatur, quatenus recipitur in subiecto potentiali secundum capacitatem recipientis. Ergo aliter neque a causa efficiente actus limitari potest, nisi quatenus producitur tamquam actus subiecti potentialis.

Nota. Etiam potentia limitatur per actum, quatenus eius infinitas potentialis coarctatur per actum formalem. Ita infinitas potentialis materiae, quatenus est in potentia ad suscipiendam quamcumque formam informantem, per receptionem formae limitatur (cf. n. 365 sq.).

c) Actus in potentia receptus est contingens. Recipi enim et limitari per potentiam subiectivam actui non convenit ex se, ex natura sua ; ergo contingenter ipsi advenit.

d) Actus non multiplicatur nisi per potentiam a se realiter distinctam. Nam omnis actus ex sua ratione formali est unus. Si multiplicatur, hoc fieri non potest, nisi quatenus plura subiecta potentialia eundem actum participant. Secus actus esset principium diversitatis a seipso.

e) Actum inveniri in potentia, qua limitatur, multiplicatur, contingens redditur, ipsi non convenit nisi dependenter ab alio, quod est eius causa efficiens. Quae enim actui non conveniunt ex natura sua seu absolute, absque respectu ad aliud, ipsi conveniunt relative, cum respectu ad aliud, cum dependentia ab alio, quod exinde habet rationem causae efficientis.

f) In uno eodemque ordine nihil potest esse simul actus et potentia; sequitur ex dictis sub *a)*: in diverso autem ordine id non repugnat; licet enim omnis actus dicat perfectionem, non tamen dicit omnem perfectionem. Quare non repugnat, ut quod in aliquo ordine dicit perfectionem, respectu superioris ordinis dicat capacitatem perfectionis. Ita forma est actus materiae, sed simul est potentia relate ad esse.

g) Ex duobus entibus actu non fit unum per se, i. e. unum ens. Nam unum ens est, quod habet unum esse (cf. n. 630; 260, 2). Ens autem actu est, quod habet esse actu. Ideo duo entia actu sunt duo, quorum unumquodque habet suum esse actu. Ens enim dicitur ab esse.

h) Actus et potentia, quae constituunt unum ens, non sunt multa, sed unum. Multa enim non habentur, nisi habeantur plura entia; ut autem habeantur plura entia, requiruntur plura esse. Potentia autem et actus, quae constituunt unum ens, non habent plura esse, sed unum esse; secus non constituerent unum ens. Propterea potentia et actus, quae constituunt unum ens, dici possunt quidem duo principia entis, non autem quo simpliciter.

i) Non datur compositio ex substantia et accidentibus, nisi ipsa substantia sit composita ex potentia et actu. Substantia enim ex potentia et actu non composita est ipsum esse subsistens infinitum, cui nulla perfectio advenire potest.

Bibliographia. *V. A. Berto,* Sur la composition d'acte et de puissance d'après saint Thomas, RPh 39 (1939) 106—121. *M. N. Clarke,* The Limitation of Act by Potency, NSch 26 (1952) 167—194. *P. Descoqs,* Sur la division de l'Être en Acte et Puissance d'après St. Thomas, RPh 38 (1938) 410—429. *Id.,* Sur la division de l'être en acte et puissance; nouvelles précisions, RPh 39 (1939) 233—252; 361—370. *Id.,* La division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas, DThPlac 43 (1940) 463—497. *C. Fabro,* Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tommaso, DThPlac 42 (1939) 529—552. *D. García,* De metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simpliciter diversis speciebus eiusdem secundum Divi Thomae principia, DThPlac 31 (1928) 83—109; 607—638; 32 (1929) 43—56. *R. Garrigou-Lagrange,* Applicationes tum physicae tum metaphysicae doctrinae de actu et potentia secundum S. Thomam, Acta primi Congressus thomistici internationalis, Romae 1925, 33—52. *Id.,* Fundamentum distinctionis inter potentiam et actum eiusque praecipuae applicationes, Ag 2 (1925) 277—298. *Id.,* Fondement de la distinction de puissance et acte selon saint Thomas, NSch 1 (1927) 320—332. *J. Gredt,* Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie, DThFrib 11 (1933) 269—287. *Id.,* Doctrina thomistica de potentia et actu contra recentes impugnationes vindicatur, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 1 (1934) 33—49. *Id.,* Die Selbstverständlichkeit des Grund-

satzes von der Begrenzung der Wirklichkeit durch die von ihr sachlich verschiedene Möglichkeit, DThFrib 18 (1940) 84—88. *N. Kaufmann,* Der Akt ist früher als die Potenz, JPhTh 1 (1887) 527—564. *G. Mattiussi,* De principiis entis, utrum legitime entis nomine donentur, Xenia thomistica I, Romae 1925, 331—362. *L. de Raeymaeker,* La structure métaphysique de l'être fini, RNSPh 34 (1932) 187—217. *J. D. Robert,* Le principe: «Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam», RNSPh 47 (1949) 44—71. *A. Rozwadowski,* Analysis conceptus esse secundum doctrinam thomisticam, Studia Anselmiana 7—8, Romae 1938, 203—210. *Id.,* Limitatio actus et potentiae in doctrina S. Thomae, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 6 (1939/40) 86—102. *G. Söhngen,* Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung, Scientia Sacra, Köln 1935.

Ad 655 sqq. *Aristoteles:* Προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια [τῆς δυνάμεως] καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ (Met. IX 8, 1049 b 11). Ad quae *S. Thomas:* «Id per quod oportet alterum definiri, est prius eo ratione; sicut animal prius homine, et subiectum accidente. Sed potentia non potest definiri nisi per actum. Nam prima ratio possibilis in hoc consistit, quod convenit ipsum agere vel esse in actu; sicut aedificator dicitur qui potest aedificare,... et visibile dicitur aliquid quod potest videri, et sic est in aliis. Ergo est necessarium, quod ratio actus praecedat rationem potentiae, et notitia actus notitiam potentiae... Deinde ostendit quomodo sit actus potentia prior tempore, et quomodo non;... idem numero est prius tempore in potentia quam in actu... Ostendit quod [actus] sit prior secundum substantiam... Et quia esse prius secundum substantiam est esse prius perfectione, perfectio autem attribuitur duabus causis, scil. formae et fini; ideo duabus rationibus in parte prima utitur ad propositum ostendendum. Quarum prima sumitur ex parte formae. Secunda ex parte finis... Et ex hoc manifestum est, quod actus est prior quam potentia secundum substantiam et formam. Et est prior tempore, ut supra dictum est, quia semper prius exigitur actus secundum quem generans aut movens aut faciens est actu, ante alterum actum quo generatum vel factum est in actu, postquam fuit in potentia; quousque veniatur ad primum movens, quod est in actu tantum. Id enim quod exit de potentia in actum, requirit actum praecedentem in agente, a quo reducitur in actum» (In l. c. lect. 7 n. 1846 sq.; lect. 8 n. 1856 1866; cf. VII lect. 2 n. 1278 sq.; XII lect. 6 n. 2500 sqq.; In De an. II lect. 1 n. 228; III lect. 10 n. 740; C. g. I 16; II 16: Adhuc, Quod; 78: Deinde dicit: Qui; Ver. 13, 1 ad 10; Pot. 7, 1 c.; Spir. creat. a. 1 c.; a. 10 c. et ad 3; Spe a. 3 c.; Qdl. V a. 19; S. th. I 3, 1; 82, 3 ad 2; 85, 3 ad 1; 94, 3; I-II 50, 2 ad 3). «Concludit [Aristoteles]... quod potentia et actus diversa sunt» (δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν: Met. IX 3, 1047 a 18. *S. Thom.* lect. 3 n. 1803). *S. Thomas:* «Si alicui exsistenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens: eo quod duo actus vel formae secundum se diversae sunt» (Op. De subst. sep. c. 6 [ed. Mandonnet c. 5]). «Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia» (C. g. I 18; cf. text. ad 630). «Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva. Invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum movens est actus absque potentiae permixtione, quia non est forma alicuius corporis,... necessarium est ipsum infinitum esse» (Comp. 18). «Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo exsistens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se exsistens... Deus autem est actus

nullo modo in alio exsistens: quia nec est forma in materia, ... nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae ... Relinquitur igitur ipsum esse infinitum» (C. g. I 43; cf. 28; II 52). «Ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia, [est] in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus ... Esse earum [sc. substantiarum creatarum intellectualium] [est] receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis. Sed natura ... earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro De causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius: sunt enim finitae quantum ad esse suum ...; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas ... In substantiis compositis ex materia et forma ... et esse est receptum et finitum, ... et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius» (Ente et ess. c. 5 et 6; cf. De subst. sep. c. 8 fin. [al. c. 6]; I Dist. 43, 1 a. 1 et 2; Ver. 2, 2 ad 5; 21, 6 c. et ad 5; Pot. 1, 2; Spir. creat. a. 1; Qdl. III a. 3; VII a. 1 ad 1; In lb. De caus. lect. 4 et 5; In De div. nom. c. 5 lect. 1: Deinde cum dicit, "Etenim Deus"; S. th. I 7, 1 et 2 [cit. ad 366]; 14, 1; 25, 2; 50, 2 ad 3—4; 75, 5 ad 4; 85, 7). Cf. text. ad 386 705 795.

Pars II

DE ENTE CONSIDERATO PROUT EST IN INTELLECTU HUMANO, SEU DE VERITATE LOGICA HUMANA

Caput I

DE ESSENTIA VERITATIS LOGICAE HUMANAE

Thesis 7: *Veritas logica non inest formaliter in simplici apprehensione mentis humanae, sed in iudicio tantum* (cf. n. 27).

658. St. qu. 1. Veritas logica seu cognitionis est adaequatio intellectus cum re (cf. n. 634—637). In hac adaequatione ex una parte est res, prout est in se; intellectus enim, ut sit verus, debet esse adaequatus rei, prout est in se, i. e. debet cognoscere rem, sicut est; ex altera autem parte, i. e. ex parte intellectus, triplex terminus considerandus est: intellectio et conceptus formalis et res secundum esse suum cognitum in intellectu. Intellectus enim adaequatur rebus intellectione [1], qua exprimitur conceptus formalis, mediante quo res est in intellectu secundum esse cognitum. Intel-

[1] In actu primo intellectus adaequatur rebus, specie habitualiter remanente ex iudicio, quo habetur veritas logica in actu primo.

lectus cognitione sua fit obiectum cognitum; hoc in intellectu obtinet «esse cognitum», «esse intellectum». Quare cognitio dupliciter considerari potest: *a)* ut actio, seu ut est tendentia in obiectum et apprehensio obiecti; *b)* ut est obiectum ipsum secundum esse cognitum. Ad veritatem logicam requiritur, ut res ita sit in cognitione secundum esse cognitum, sicut est in se, i. e. requiritur adaequatio huius «esse cogniti» cum re, prout est in se. Veritas logica essentialiter consistit in adaequatione τοῦ esse cogniti cum re, prout est in se. Sed hoc esse cognitum est per actionem cognoscitivam, quae ipsa fit mediante specie expressa seu conceptu formali. Ideo adaequatio actionis cognoscitivae et conceptus ad veritatem logicam pertinent praesuppositive. Res in se, cui adaequatur intellectus, est res secundum esse suum reale physicum, quod habet in rerum natura, aut etiam (si agitur de abstractis) res secundum esse suum metaphysicum (cf. n. 712, 2), quod habet in ordine metaphysico. Ad adaequationem veritatis non requiritur conceptus c o m p l e t u s (adaequatus, cf. n. 15), sed sufficit incompleta cognitio, dummodo ne res positive aliter sit in cognitione, atque est in se (excluditur omnis error positivus, non vero error negativus; cf. n. 681, 4).

Veritas logica duplex est: altera causata et mensurata a rebus, altera a rebus non causata et mensurata. Veritas logica causata et mensurata a rebus, seu veritas intellectus creati, dependentis a rebus, in relatione reali consistit t r a n s c e n d e n t a l i, quia conceptus et intellectio ipsa natura sua seu transcendentaliter ordinantur ad res repraesentandas, prout sunt, seu ad adaequationem cum eis habendam.

In thesi agitur de veritate logica causata et mensurata a rebus, i. e. de veritate intellectus c r e a t i, et quidem de veritate intellectus humani, qui in statu unionis cum corpore triplici operatione: simplici apprehensione, iudicio, ratiocinio, se evolvit (cf. n. 581—583). Ideo oritur quaestio, in qua intellectus humani operatione veritas logica inveniatur, quae quaestio est de e s s e n t i a veritatis humanae. Sed quaestio de veritate logica est etiam d e e n t e, u t e n s e s t, considerato prout est in intellectu humano, cum obiectum intellectus sit ens, ut ens est (cf. n. 546—549). Postquam igitur consideravimus ens, prout est in se, nunc illud consideramus, prout est in intellectu humano.

2. Omnes admittunt simplici apprehensioni convenire aliquam veritatem, vel logicam vel ontologicam. Similiter omnes admittunt veritatem simplicis apprehensionis imperfectam esse, cum ipsa simplex apprehensio mentis humanae sit cognitio imperfecta, perficienda per iudicium et ratiocinium. Sed controvertitur, num in simplici apprehensione iam inveniatur veritas logica. Affirmant Sylvester Ferrariensis (1474—1528), L. Molina (1536—1600), Conimbricenses, negant Suárez et Thomistae communiter.

659. Prob. th. Ex eo quod veritas logica est adaequatio cognita: Veritas logica est adaequatio, quae est in intellectu ut terminus cognitionis, seu quae est in intellectu ut cognita. Atqui adaequatio, quae est in intellectu ut terminus cognitionis, non habetur in simplici apprehensione, sed in iudicio tantum. Ergo veritas logica formaliter non est nisi in iudicio.

Prob. mai. Veritas logica est adaequatio in intellectu s p e c i a l i s omnino, quae differt formaliter seu essentialiter a quacumque alia adaequatione, etiam repraesentativa, ut est adaequatio inter statuam et hominem per statuam repraesentatum; id quod patet ex differentia essentiali, quae intercedit inter veritatem logicam seu cognitionis et veritatem ontologicam, etiam repraesentativam, ut est veritas ontologica statuae (nemo enim statuae logicam seu cognitionis veritatem tribuet). Atqui specialis illa adaequatio non est nisi adaequatio, quae est in intellectu ut terminus cognitionis; adaequatio enim, quae est in intellectu, non ut cognita, quatenus intellectus est adaequatus, sed non cognoscit se esse adaequatum, non differt formaliter a quacumque alia adaequatione repraesentativa, sed materialiter tantum, ratione materiae, quae est adaequata (haec materia in statua est lapis, in intellectu est intellectus), non ratione ipsius adaequationis; aliis verbis: vi simplicis apprehensionis adaequatio est in intellectu m a t e r i a l i t e r considerato, ut est res quaedam, non vero f o r m a l i t e r considerato, ut est intellectus, i. e. ut est cognoscens.

Prob. min. Ex ipsa natura simplicis apprehensionis et iudicii: Iudicium in eo consistit, quod praedicatum aliquod de subiecto affirmatur vel negatur. Intellectus autem praedicatum de subiecto affirmare vel negare non potest, nisi quatenus perspicit se cum notione praedicati esse conformem vel non conformem subiecto. Affirmare igitur praedicatum de subiecto est cognoscere se cum notione praedicati esse conformem subiecto, est cognoscere suam adaequationem; et negare praedicatum de subiecto est cognoscere se cum notione praedicati non esse conformem subiecto, est cognoscere suam inadaequationem. Ex eodem autem apparet in simplici apprehensione nondum haberi adaequationem cognitam. Si enim adaequationem suam intellectus cognosceret, seu rei cognitae applicaret, non sequeretur amplius iudicium; applicare enim suam adaequationem rei est cognoscere se cum aliqua notione esse adaequatum subiecto, quod proprie pertinet ad iudicium. In simplici apprehensione habemus quidem notionem de re praedicabilem: intellectus est adaequatus rei; sed suam adaequationem nondum affirmat utpote nondum cognitam; cognoscere autem suam adaequationem est eam affirmare seu iudicare rem ita se habere.

Res illustratur: Simplici apprehensione acquiritur conceptus hominis. In conceptu universali hominis conotatur exsistentia ho-

minis individui (inquantum phantasma hominis individui est causa instrumentalis conceptus universalis). Initio intellectus exsistentiam hominis individui non percipit nisi confuse. Deinde novo actu advertit ad conotationem conceptus universalis et distincte cognoscit exsistentiam hominis individui; aliis verbis: cognoscit conceptum universalem hominis esse praedicabilem de re individua: simplex apprehensio praedicabilitatis. Eo ipso transit ad affirmandam rationem universalem hominis de re singulari: praedicat, iudicat, quatenus cognoscit se cum ratione universali hominis esse adaequatum huic rei singulari exsistenti. In simplici apprehensione habebatur quidem adaequatio cum re singulari, et in simplici apprehensione praedicabilitatis (conotativa) ista adaequatio etiam confuse iam cognoscebatur, quatenus iam referebatur universale ad singulare; sed distincte ista adaequatio non cognoscitur, nisi intellectus reflectatur supra seipsum reflexione propria, qua clare percipit se cum notione hominis esse adaequatum huic rei singulari; quod est affirmatio iudicii. Similiter omnino res se habet in iudiciis universalibus: primo habentur notiones subiecti et praedicati; sequitur simplex apprehensio praedicabilitatis, qua intellectus primo ad invicem refert subiectum et praedicatum, quin tamen affirmet vel neget praedicatum de subiecto. Hoc facere non potest nisi distincte percipiat se cum notione praedicati esse conformem subiecto, quod est iudicare. Adaequatio igitur non est in intellectu nostro ut cognita nisi in iudicio, quo intellectus videt distincte se esse adaequatum subiecto seu rei cognitae. Omne ergo iudicium implicat reflexionem propriam intellectus supra seipsum, qua distincte cognoscit suam adaequationem cum re cognita; ex altera parte in s o l o iudicio habetur adaequatio ut cognita, non vero in simplici apprehensione. Cum autem ad habendam formaliter veritatem logicam requiratur adaequatio cognitionis ut est cognitio seu adaequatio cognita, sequitur veritatem logicam primo inveniri formaliter in iudicio, non autem in simplici apprehensione.

660. Coroll. 1. Ergo veritas logica est iudicium verum seu rebus adaequatum. Et est iudicium c e r t u m certitudine formali. Est enim adaequatio intellectus cognita; sed adaequatio cognita est certitudo formalis seu certitudo fundata in evidentia obiectiva. Falsitas logica est iudicium falsum seu rebus non adaequatum.

2. Ergo veritas logica consistit formaliter i n c h o a t i v e in ipso actu iudicii, quo intellectus producit speciem expressam (conceptum formalem) repraesentativam compositionis subiecti cum praedicato, p e r f e c t e autem in specie expressa et in actu contemplationis, qui exercetur in specie.

3. Ergo veritas logica fundatur in esse, et veritas logica intellectus humani fundatur in esse, quod iudicando apprehenditur. Hoc esse

(physicum et metaphysicum) aut est esse simpliciter, cum iudicatur : res est, aut non est ; aut est tale esse, cum iudicatur : res est, aut non est talis. Nam simplex apprehensio intellectus humani ita imperfecta est, ut initio res non cognoscatur cum omnibus suis proprietatibus. Intellectus pedetentim iterum iterumque novas detegit proprietates, quas attribuit rei. Sed est simplex apprehensio perfecta intellectus divini et angelici, quae directe attingit esse, tum subiecti cognoscentis tum obiecti cogniti, et sine compositione essentiam simul cum omnibus suis attributis apprehendit. In hac simplici, sed perfecta apprehensione inest adaequatio ut cognita. Hac simplici apprehensione intellectus directe se cognoscit tamquam adaequatum obiecto. Haec simplex apprehensio est iudicium virtualiter, aut, si velit ita dici, iudicium sine compositione.

4. Ergo (a fortiori) veritas logica non inest in cognitione sensitiva. Cognitio enim sensitiva non est iudicativa, sed simpliciter apprehensiva ; et simplex apprehensio sensus, quae essentiam non attingit, adhuc imperfectior est simplici apprehensione intellectus.

5. Ergo veritas, quae inest in simplici apprehensione intellectus et in cognitione sensitiva, est veritas o n t o l o g i c a. Cognitio omnis est vera veritate ontologica formali et causali primaria (cf. n. 637, 2). Est enim vera c o g n i t i o, quatenus in ea salvatur cognitionis essentia, et ita est adaequata ideae exemplari suae (veritas ontologica formalis) et se manifestat tum in actu exercito, tum in actu signato tamquam id, quod est, i. e. tamquam talis determinata cognitio (veritas ontologica causalis primaria). Falsa dicitur cognitio l o g i c e, falsitate logica, quatenus est iudicium falsum, et o n t o l o g i c e, falsitate ontologica causali secundaria, quatenus propter similitudinem cum cognitione vera, seu adaequata rei, apta est ad hominis cognitionem decipiendam. Cognitio enim omnis, sive iudicativa sive non iudicativa, hoc ipso, quod est, cognitio, apparet tamquam rei manifestatio, i. e. tamquam cognitio adaequata. Et ita, etiam si non est adaequata, sed inadaequata seu falsa, speciem et similitudinem gerit cognitionis adaequatae seu verae. Cognitio falsa est m a l a cognitio — malum naturale —, deficiens a regula sua, ab adaequatione in cognoscendo, sicut actus humanus deficiens a regula morum est malum morale. Sed sicut actus humanus deficiens seu peccatum est verus actus humanus, in quo essentia actus humani salvatur, ita cognitio falsa est vera c o g n i t i o, quatenus essentia cognitionis in ea salvatur. Cognitio haec, etsi inadaequata, tamen est actus, quo immaterialiter aliqua forma possidetur.

Veritas ontologica causalis, quae inest in simplici apprehensione, dici potest causalis p r o x i m a, quia simplex apprehensio proxime causat iudicium seu veritatem logicam. In simplici enim apprehensione conotativa continetur virtualiter iudicium seu veritas formalis (cf. n. 26).

661. Schol. Num veritas gradus admittat. *a)* Veritas logica formaliter considerata seu ratione ipsius adaequationis non admittit gradus, sed sistit in indivisibili; patet ex ipsa ratione adaequationis, quae sistit in indivisibili. *b)* Veritas materialiter seu obiective considerata ratione obiecti, circa quod versatur adaequatio, gradus admittit extensive, quatenus hoc obiectum totaliter cognoscitur, secundum omnes notas seu gradus suos, vel non totaliter; ita extensive maior est veritas cognoscere hominem, quam cognoscere animal. *c)* Veritas subiective considerata, ratione actus mentis cognoscentis seu iudicantis, gradus admittit intensive α) propter maiorem vel minorem firmitatem adhaesionis seu assensus mentis, β) propter maiorem vel minorem claritatem cognitionis (cf. n. 670).

Falsitas etiam formaliter considerata gradus admittit. Nam falsitas formaliter consistit in inadaequatione. Sed inadaequatio potest magis vel minus ab adaequatione recedere vel ad eam propinquare.

662. Obi. 1. In simplici apprehensione, in qua inest adaequatio intellectus cum re, inest formaliter veritas logica. Atqui in simplici apprehensione inest adaequatio intellectus cum re. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* In qua inest adaequatio ut cognita *conc.;* non ut cognita, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui in simplici apprehensione inest adaequatio ut cognita. *Probo.* In simplici apprehensione, qua cognoscitur praedicabilitas, inest adaequatio ut cognita. Atqui in simplici apprehensione (conotativa) cognoscitur praedicabilitas. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qua cognoscitur praedicabilitas ut adaequata rebus *conc.;* qua non cognoscitur praedicabilitas ut adaequata, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui simplex apprehensio est cognitio adaequationis suae. *Probo.* Cognitio, quae est cognitio sui ipsius, est etiam cognitio suae adaequationis. Atqui simplex apprehensio est cognitio sui ipsius. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Simplex apprehensio perfecta, *conc.;* simplex apprehensio imperfecta mentis humanae, *nego. Dist. consq.*

4. Atqui etiam simplex apprehensio imperfecta mentis humanae est cognitio sui ipsius. *Probo.* Cognitio, quae, manifestando aliud, etiam seipsam manifestat in actu exercito, est cognitio sui ipsius. Atqui etiam simplex apprehensio imperfecta mentis humanae est cognitio, quae, manifestando aliud, seipsam manifestat in actu exercito. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Est cognitio sui ipsius in actu signato, *nego;* est cognitio sui ipsius in actu exercito, *subdist.:* Et haec cognitio sufficit ad adaequationem cognoscendam, *nego;* non sufficit, *conc. Conc. min.; dist. consq.* Cognitio illa, qua in actu exercito, i. e. obscure et in obliquo cognoscitur cognitio, non sufficit ad eius adaequationem manifestandam, ita ut fiat evidens, sed requiritur expressa advertentia, seu actus reflexus, quo exercetur iudicium.

Bibliographia. *M. Browne,* Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis, Ag 8 (1931) 53—59. *J. D. Folghera,* Jugement et vérité, RTh 7 (1899/1900) 427—446. *Id.,* La notion de vérité, l. c. 695—713. *J. Isaac,* Sur la connaissance de la vérité, RSPhTh 32 (1948) 337—350. *A. Masnovo,* La verità ontologica e la verità logica secondo il Card. Mercier, RFNS 4 (1912) 20—30; 5 (1913) 152—160. *D. Mercier,* La no-

tion de la vérité, RNSPh 6 (1899) 371—403. *Id.*, Observations et discussion, la notion de la vérité, RNSPh 7 (1900) 190—204. *B. Romeyer,* La doctrine de Saint Thomas sur la vérité, APh III cah. II, Paris 1925, 1—54. *J. de Tonquédec,* La critique de la connaissance, Paris 1929. *J. de Vries,* Urteilsanalyse und Seinserkenntnis, Schol 28 (1953) 382—399. *P. Wilpert,* Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin, PhJ 46 (1933) 56—75.

Ad 659. *S. Thomas :* «Verum et falsum [non] sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones . . . Hoc est quod dicit [Aristoteles: περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ <τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές> : Met. VI 4, 1027 b 27] . . . Unde relinquitur, . . . quod ex quo [verum et falsum] non est in rebus, nec est in mente circa simplicia, . . . quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter . . . In hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam» (In Met. VI lect. 4 n. 1233 1236; cf. Arist., Met. IX 10; De an. III 6; S. Thom., In Met. IX lect. 11 n. 1896 sqq.; In De an. III lect. 11 n. 746 sqq.; Ver. 1, 3 et 9; C. g. I 59; S. th. I 16, 2). Vide text. cit. ad 26 sq. 635.

Caput II

DE EXSISTENTIA VERITATIS IN MENTE HUMANA

Quaestio I: *De modis, quibus se habere potest mens humana ad veritatem possidendam.*

663. Quotuplici modo mens humana habere se possit ad veritatem possidendam. Intellectus noster quoad veritatem aliquam possidendam potest esse aut in pura potentia, ita ut veritatem illam omnino non possideat neque ullum habeat actum, quo appropinquet veritati possidendae; aut in actu sive imperfecto, quo appropinquat ad veritatem possidendam, sive perfecto, quo veritatem perfecte possidet. Status purae potentiae, in quo versatur intellectus, habet aut rationem merae negationis, cum intellectus vel non potest cognoscere veritatem, de qua agitur, vel, quamvis possit, tamen non tenetur eam cognoscere, aut privationis, cum intellectus potest et debet veritatem cognoscere. In statu purae potentiae circa veritatem possidendam aut nullum omnino habetur iudicium, aut habetur quidem iudicium, sed falsum seu non adaequatum rei, in quo consistit error. Actus imperfectus circa veritatem est aut dubium, cum intellectus versatur circa veritatem sine assensu seu iudicio, quo unam partem contradictorii, de quo agitur, admitteret prae alia; aut opinio, cum versatur circa veritatem cum assensu seu iudicio, quo admittit unam partem, sed

infirmo, i. e. cum formidine contradictorii. Actus perfectus, in virtute cuius intellectus veritatem perfecte possidet, est certitudo.

664. Quid sit nescientia, ignorantia, error, dubium. Nescientia est absentia cognitionis, cuius intellectus non est capax. Ignorantia aut est absentia cognitionis, cuius per se intellectus capax est, ad quam tamen non tenetur (ignorantia negativa), aut absentia cognitionis, cuius non solum intellectus est capax, sed ad quam etiam tenetur (ignorantia privativa). Error est status, quo intellectus approbat falsa pro veris. Dubium est status, quo intellectus fluctuat inter duas partes contradictorii nec magis ad unam quam ad aliam inclinatur. In dubio intellectus iudicando unam partem prae alia contradictorii, de quo agitur, non admittit aut ex defectu moventium, cum non apparent rationes neque pro una neque pro altera parte — dubium negativum; aut ex aequalitate eorum, cum rationes apparent aequales pro utraque parte — dubium positivum. Etiam dubium negativum est actus imperfectus circa veritatem, quo mens ad eius possessionem appropinquat, quia iam deliberat de re, de qua agitur, considerando eam secundum diversas partes.

665. Quid sit opinio. Opinio definitur : assensus in unam partem contradictorii ob rationem vel motivum probabile cum formidine partis oppositae. Ab opinione essentialiter non distinguitur suspicio, quae est assensus inclinans in aliquam partem ex aliquo levi signo. Ratio formalis opinionis, qua distinguitur a certitudine, est assensus infirmus seu cum formidine contradictorii. Assensus est actus intellectus iudicantis seu sententia, quam fert intellectus. Hanc autem sententiam intellectus fert, perspiciendo rem etiam aliter esse posse, quam esse pronuntiatur. Ideo assensus dicitur esse cum formidine contradictorii. Formido (timor), quae proprie non est actus intellectus, sed actus appetitus circa malum, de intellectu et de assensu eius dicitur causaliter tantum, quatenus perspicientia illa, in virtute cuius intellectus perspicit rem aliter esse posse, causat in appetitu formidinem seu timorem. Sicut certitudo nititur evidentia obiectiva (sive veritatis, sive credibilitatis), ita opinio nititur probabilitate, quae est quaedam evidentia imperfecta seu partialis rei, quatenus res manifestatur intellectui secundum aliquid sui, sed non totaliter. Exemplo sit saccus, continens nonaginta novem globos albos et unum nigrum : probabilissimum est eum, qui caece extrahit globum aliquem, non nigrum, sed album extracturum esse, quia extractio globi maxime ab hoc numero dependet, qui est evidens ; at dependet etiam a positione globi in sacco, quae latet.

Sicut est evidentia veritatis et credibilitatis (cf. infra n. 667), ita est probabilitas interna, quae est evidentia partialis ipsius rei, et externa, quae est testimonium auctoritatis probabiliter cre-

dibilis (si esset evidenter credibilis, haberetur certituto — certitudo fidei). Probabilitas, sive interna sive externa, potest esse maior vel minor, ut per se patet. Ideo distinguitur opinio probabilis, probabilior, probabilissima. Maior probabilitas unius opinionis non tollit probabilitatem alterius, immo neque semper et necessario probabilitas unius sententiae ex probabilitate alterius oppositae minuitur, quia pro utraque sententia opposita possunt adesse motiva disparata seu rationes ex diversis fontibus desumptae, quae non destruunt inter se. Si vero rationes sunt ex eodem fonte, altera minuit alteram, ut per se patet.

Bibliographia. *A. Gardeil,* La «Certitude probable», RSPhTh 5 (1911) 237—266; 441—485. *C. Sentroul,* La vraisemblance du probable, RNSPh 25 (1923) 311—328. *F. Ter Haar,* De triplici statu mentis post indagatam veritatem iuxta doctrinam S. Thomae, Ag 18 (1941) 3—35.

Ad 663 sqq. *S. Thomas:* «Ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem... Ignorantia vero importat scientiae privationem: dum scil. alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire» (S. th. I-II 76, 2). «Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione [= absque actu intellectus deliberantis], sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit: talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti» (S. th. II-II 2, 1; cf. I 101, 1 ad 2; Ver. 14, 1; III Dist. 23, 2 a. 2 sol. 1; Malo 3, 7; 8, 1 ad 7; Hebr. c. 11 lect. 1).

Quaestio II: *De certitudine.*

Articulus I

QUID ET QUOTUPLEX SIT CERTITUDO

666. Quid sit certitudo. Certitudo in genere seu late sumpta est status mentis, firmiter et sine ulla formidine contradictorii adhaerentis uni parti contradictionis. Certitudo igitur ita late sumpta nihil aliud dicit nisi iudicium firmum propter remotionem formidinis contradictorii. Certitudo primarie est aliquid subiectivi, i. e. status mentis, firmiter adhaerentis uni parti contradictionis — certitudo subiectiva; sed secundarie per analogiam attributionis certitudinis nomen transfertur ad significandum etiam obiectum, quod hunc statum mentis — certitudo obiectiva seu fundamentalis. Certitudo subiectiva dicitur mere subiectiva, si non fundatur in certitudine obiectiva. Certitudo vero subiectiva, fundata in obiectiva, est certitudo formalis.

667. Quid et quotuplex sit certitudo obiectiva. Certitudo obiectiva in genere est illud obiectivum, quod est sufficiens fundamentum certitudinis (subiectivae) formalis seu iudicii firmi ex remotione omnis formidinis contradictorii. Hoc autem fundamentum est duplex: *a)* evidentia obiectiva seu evidentia veritatis, quae habetur, cum ipsum obiectum seu veritas est evidens intellectui. Est igitur veritas ontologica causalis, actu causans in mente veritatem logicam seu iudicium verum: est ipsa rei entitas seu intelligibilitas, prout se manifestat menti; *b)* auctoritas testantis manifesta per evidentiam credibilitatis; tunc ipsum obiectum seu veritas non est evidens intellectui, est tamen evidens eius credibilitas (cf. n. 668), quatenus evidens est testimonium et auctoritas testis, i. e. scientia et veracitas (veritas logica et veritas moralis) testis testificantis hanc veritatem.

Evidentiam esse sufficiens fundamentum certitudinis ex eius infallibilitate probatur. Infallibilitas autem evidentiae ex una parte ex inseparabilitate veritatis ontologicae a rebus (cf. n. 637, 2), ex altera ex veracitate intellectus derivatur. Ideo obiectum non potest se manifestare intellectui, nisi sicut est. Auctoritatem autem testantis esse sufficiens fundamentum certitudinis, per se patet. Scientia enim et veracitas testis sufficiens fundamentum est pro admittenda veritate, quam testatur testis.

668. Quomodo assensus certitudinis causetur. Intellectus non movetur nisi a duobus: ab obiecto proprio ei applicato seu a veritate evidenti (veritas enim est obiectum intellectus, et evidentia applicatur huic obiecto) et a voluntate, quae est quasi domina et movens imperio suo alias potentias (cf. n. 599). Evidentia igitur veritatis intellectus efficaciter et infallibiliter movetur, quae proinde non tantum est sufficiens fundamentum certitudinis formalis, sed etiam per seipsam immediate movet intellectum et causat assensum firmum. Deficiente vero evidentia, intellectus non movetur nisi a voluntate. Si movetur a voluntate ad veritatem amplectendam, sine evidentia quidem huius veritatis, cum evidentia vero credibilitatis, oritur certitudo fidei. Contra, si movetur a voluntate ad assensum firmum praestandum, etiam deficiente credibilitate, oritur certitudo mere subiectiva, quatenus mens, movente voluntate, uni parti adhaeret sine sufficiente fundamento obiectivo. Haec certitudo vera non est, sed imaginaria, quatenus ex mera inconsideratione formido errandi removetur, quia intellectus voluntarie, i. e. movente voluntate, non considerat rationes dubitandi.

Etiam in probabilitate interna movetur intellectus ab evidentia probabilitatis, quae est quasi evidentia rei partialis, sed non movetur nisi ad iudicium, quod enuntiat rem esse, evidenter probabilem, nec necessitatur proinde ad rem simpliciter amplectendam; immo in his

circumstantiis potest voluntas movere intellectum ad considerandam alteram partem eique adhaerendum firmiter, etiam si ratio ex illa altera parte est tenuiter tantum probabilis.

669. Quotuplex sit certitudo formalis. 1. Divisione quasi-essentiali certitudo dividitur ratione obiecti seu ratione fundamenti obiectivi in certitudinem evidentiae et certitudinem fidei, seu certitudinem fundatam in evidentia veritatis et certitudinem fundatam in auctoritate testantis manifesta per evidentiam credibilitatis. Haec per se libera est, utpote dependens a voluntate [1]; illa vero libera non est nisi indirecte, quatenus liberum est considerare evidentiam vel non considerare. Certitudo evidentiae in ratione cognitionis semper est perfectior. At certitudo fidei, non obstante obscuritate cognitionis, potest esse perfectior quoad firmitatem adhaesionis. Ut probe distinguatur certitudo libera fidei a certitudine evidentiae, etiam mediatae, haec considerentur : Cognita minore ut minore seu ut subsumpta maiori, ratio necessitatur ad assentiendum conclusioni (cf. n. 56). Contra, cognita auctoritate testis (per evidentiam credibilitatis) et cognito testimonio eius de veritate aliqua credenda, mens nondum necessitatur ad assentiendum huic veritati, sed voluntas tantum disponitur ad movendum intellectum, ut assentiatur, quatenus sub his circumstantiis (data evidentia credibilitatis) apparet bonum esse homini, ut credat. At hoc bonum particulare est, quod non necessitat voluntatem, quae proinde potest intellectum divertere ad aliam considerationem et ita impedire assensum. Processus igitur fidei non potest resolvi in syllogismum, cuius maior esset propositio conditionalis, in qua conditio esset testimonium testis auctoritate praediti et conditionatum veritas testificata seu credenda, minor vero positio huius conditionis. Exemplo sit : Si Deus, qui nec falli, nec fallere potest, revelavit se esse trinum, est trinus ; atqui Deus revelavit se esse trinum ; ergo Deus est trinus. Maior enim (et conclusio) distinguenda est : est trinus, i. e. hoc est evidenter credibile, concedo ; sequitur per modum conclusionis eum esse trinum, nego (aliis verbis : est veritas credenda, concedo ; est veritas scita, nego). Ratio est, quia, etiam dato testimonio testis evidenter credibilis (in exemplo : data revelatione divina), veritas credenda manet obscura, nec proinde potest movere intellectum ad assensum : Fides non est modus sciendi (cf. n. 31).

Certitudo fidei subdividitur in naturalem seu certitudinem fidei humanae, et supernaturalem seu certitudinem fidei

[1] Per accidens potest carere libertate, ita ut sit voluntaria quidem, sed non libera, cum non potest inveniri motivum actui fidei contrarium, sicut contingit in daemonibus, qui «credunt et contremiscunt» (Iac. 2, 19) ; actus enim fidei ita apparet conaturalis eorum naturae intellectuali, ut non possint non imperare assensum fidei; cf. *S. Thom.*, S. th. II-II 5, 2.

divinae. Certitudo evidentiae subdividitur in certitudinem absolutam seu metaphysicam, et conditionatam, quatenus obiectum seu evidentia obiectiva seu veritas obiectiva est absoluta seu absolute necessaria, ita ut aliter esse non possit absolute, aut conditionata seu conditionate necessaria, ita ut aliter esse non possit sub conditione tantum. Certitudo conditionata est aut physica aut moralis. Metaphysice certum est, quod ita fundatur in ipsis rerum essentiis, ut omnino et absolute aliter esse non possit, ut: totum esse maius sua parte; physice certum est, quod aliter esse non potest secundum leges naturae, sub conditione, dummodo ne fiat miraculum, ut: lapidem non suffultum deorsum esse casurum; moraliter certum est, quod aliter esse non potest secundum leges, quae hominum inclinationes et actiones regunt, sub conditione, dummodo ne contingat portentum in ordine morali, ut: matrem filiis suis venenum non esse praebituram. Credibilitas humana ad evidentiam moralem spectat; probus enim testis non mentitur, dummodo ne fiat portentum in ordine morali. Quare certitudo fidei humanae ad moralem certitudinem pertinet. Ex dictis patet, cur tota haec divisio dicatur quasi-essentialis; est enim divisio quasigeneris seu analogi in analogata sua. Nam aliter et aliter certitudo dicitur de certitudine metaphysica et physica et morali, et de certitudine fidei divinae et humanae.

2. Divisione accidentali certitudo dividitur *a)* ratione obiecti in immediatam et mediatam, quatenus fundatur in evidentia veritatis vel credibilitatis immediata aut mediata. Veritas est evidens immediate, si patet ex terminis; mediate, si mediante tertio termino seu ratiocinio probatur. Credibilitas est evidens immediate, si constat immediate de veracitate et testimonio testis; est evidens mediate, si mediante alio testimonio seu etiam mediante demonstratione constat.

b) Ratione subiecti, et quidem α) ratione luminis intellectualis, certitudo accidentaliter diversificatur per maiorem vel minorem attentionem et perfectiorem vel minus perfectam speciem[1]; β) etiam ratione fortioris motionis voluntatis accidentaliter diversificatur certitudo, quatenus ex hac motione intellectus adhaeret firmius aut minus firmiter uni parti contradictionis.

c) Ratione reflexionis distinguitur accidentaliter certitudo praescientifica et scientifica, quae eo differunt, quod haec nititur explicita reflexaque cognitione motivorum, qua caret praescientifica. Solus philosophus reflexe et scientifice facultatum cognoscitivarum veracitatem, quae est certitudinis motivum subiectivum, scrutatur, cum alii eam implicite directe et in actu exercito cognoscant.

---

[1] Essentialiter diversificatur ratione luminis infusi, ut est lumen fidei supernaturalis, quo intellectus supernaturaliter elevatur.

Nota. 1. Certitudo moralis illa, quam imperfectam vocant, quae non excludit contradictorii possibilitatem, ne hypothetice quidem, reddit tamen maxime improbabilem, non est certitudo stricte loquendo, quamvis sit sufficiens regula morum ; ac proinde a moralistis tamquam vera certitudo (certitudo « practica ») habetur, cum certitudo stricte dicta plerumque, praesertim in vitae communis actibus, haberi nequeat.

2. Certitudo conditionalis reductive evadit absoluta, si absolute constat conditionem, unde dependet certitudo conditionalis, verificatam esse, i. e. hic et nunc non contingere miraculum vel portentum in ordine morali. Ita metaphysice certa est reductive credibilitas exsistentiae Napoleonis primi. Tot enim talesque testes in decipiendo conspirare esset effectus sine causa proportionata, quod metaphysicam impossibilitatem involvit [1].

670. Triplex momentum in certitudine distinguendum. In omni certitudine triplex momentum distinguatur : *a)* absentia dubii, quae nullos admittit gradus. Est enim aliquid negativi, quod sistit in indivisibili : aut omnis formido exclusa est, aut non est exclusa ; si non est exclusa, nulla est certitudo ; *b)* firmitas assensus, quae causatur vel ab evidentia veritatis, vel a motione voluntatis, vel etiam ab utroque (quatenus, exsistente evidentia, voluntas motione sua auget assensum). Haec firmitas assensus gradus admittit, quatenus maior est evidentia (evidentia enim absoluta maior est quam conditionata, physica maior quam moralis) aut fortior motio voluntatis : *c)* claritas cognitionis rei seu veritatis, circa quam versatur assensus. Haec claritas dependet tum ab evidentia rei seu veritatis, tum ab acumine et specie et attentione intellectus. Deficiente evidentia seu claritate cognitionis circa veritatem, tamen assensus potest esse firmissimus ; ita aliquando contingit in assensu fidei.

671. Quomodo se habeant inter se evidentia et fides, scientia et opinio. Scientia et fides in eodem intellectu circa idem simul esse nequeunt, quia scientia essentialiter dicit evidentiam, fides vero inevidentiam, quae mutuo se excludunt circa idem. Similiter opinio et scientia circa idem se invicem destruunt in eodem subiecto, quia scientia dicit certitudinem, quam tollit opinio.

Triplex potest cogitari combinatio possibilis scientiae cum fide (cum opinione) : actus cum actu, habitus cum habitu, habitus cum actu, et in triplici hac combinatione negamus compossibilitatem scientiae cum fide (cum opinione) circa idem obiectum. Actus scien-

---

[1] Hoc tamen non obstante assensus, quem intellectus praebet huic veritati historicae, assensus fidei est. Quamquam enim credibilitas, super quam fundatur, est metaphysice certa, veritas tamen ipsa in se non est visa nec movens intellectum, qui proinde a voluntate ad assensum movetur.

tiae non potest esse cum actu fidei circa idem obiectum, ut patet ex dictis; sed neque habitus scientiae cum habitu fidei (circa idem obiectum), quia habitus scientiae et fidei tamquam qualitates contrariae mutuo se destruunt. Per se habitus cum actu non est incompossibilis circa idem obiectum; at per accidens habitus fidei non potest simul subsistere cum actu scientiae (circa idem obiectum), quia per actum (etiam unicum) scientiae generatur habitus scientiae (cf. n. 86, 2), quo tollitur fidei habitus. Demonstrata igitur exsistentia Dei, fides, qua intellectus ante demonstrationem credidit Deum esse, evanescit, manet tamen adhaesio supernaturaliter firma, non tamquam fides, sed tamquam effectus fidei, quia catholicus fidelis, qui scit Deum esse, scit etiam hanc veritatem pertinere ad depositum fidei et conecti cum veritatibus fidei.

Bibliographia. *A. Ušeničnik,* Quaestio de certitudine retractatur, Acta Pont. Acad. Roma. S. Thomae Aq. 6 (1939/40) 121—136. *B. M. Xiberta,* De cooperatione voluntatis in cognitionem, DThPlac 41 (1938) 494—507.

Ad 666 sqq. *S. Thomas:* «Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile» (III Dist. 26, 2 a. 4). «Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio: si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum» (S. th. II-II 1, 4; cf. 2, 1; 4, 1; I-II 67, 3; Ver. 14, 1 [cit. ad 700] et 2). «Fides [divina] habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum quibus assentitur» (III Dist. 23, 2 a. 2 sol. 3 [alia ex h. l. vide ad 700]; cf. In Boëth. de Trin. q. 3 a. 1 ad 4; S. th. II-II 4, 8). «Non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum» (S. th. II-II 1, 5 ad 4; cf. 8 ad 1; 2, 2 ad 3; 2, 4; I 2, 2 ad 1; III Dist. 25, 1 a. 2 ad 2; Ver. 10, 12 ad 5; 14, 9 ad 8).

Articulus II

NUM MENS HUMANA CAPAX SIT CERTITUDINIS, SEU DE SCEPTICISMO UNIVERSALI

Thesis 8: *Scepticismus universalis ut factum est physice impossibilis, ut doctrina intrinsecam involvit contradictionem.*

672. St. qu. 1. Scepticismus idem est quod dubitatio[1]. Scepticismus est aut universalis aut particularis, quatenus extenditur aut ad omnes veritates aut ad quasdam tantum. Distinguitur etiam scepticismus subiectivus, qui dubitat de ipsius subiecti cogitantis exsistentia et de eius affectionibus subiectivis, et scepticismus obiectivus seu subiectivismus, qui rerum et veritatum obiectivitatem tantum in dubium vertit. Scepticismus universalis est obiectivus et subiectivus.

2. Scepticismum profitebantur apud veteres: Heraclitus (c. 535—475) et Cratylus (saec. V a. Chr.), qui docebant res corporeas in continuo fluxu esse positas (πάντα ῥεῖ). Ideo sicut impossibile est aquam fluentem bis tangere, ita putabant impossibile de rebus corporeis certam ratamque cognitionem habere. Sensus per se fallaces esse docuit Democritus (460—370), qui sicut Heraclitus perobscure loquitur de principio contradictionis, ita ut videatur hoc principium negare. Discipulum Democriti, Chium Metrodorum (saec. IV a. Chr.), testatur Cicero eo pervenisse, ut omnia in dubium vocaverit, inquiens: « Nego scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne idipsum quidem nescire aut scire nos; nec omnino sitne aliquid an nihil sit» (Lucull. c. 23). Protagoras (481—411) docuit verum esse omne id, quod apparet (subiectivismus): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος. Sed inter veteres Scepticos praesertim digni sunt qui nominentur: Pyrrho (360—270), qui docuit nos nihil certo scire posse, cum desit criterium, quo verum a falso dignoscatur. Pyrrhonem secuti sunt Timon (320—230), Academici (II et III academiae) ducibus Arcesilao (315—241) et Carneade (214—129), Aenesidemus (saec. I p. Chr.), Sextus Empiricus († 100 p. Chr.). Inter recentiores Scepticos recensendi sunt: M. de Montaigne (1533—1592), P. Charron (1541—1603), F. Sánchez (1562—1632), P. Bayle (1647—1706), D. Hume (1711—1776).

3. Scepticismus universalis seu dubitatio universalis potest considerari ut factum et ut doctrina. Scepticismus ut factum

---

[1] Initio Sceptici (σκεπτικοί) vocabantur, qui, spreta naturali certitudine, putabant philosophi esse veritatem et certitudinem primo invenire; postea autem hoc nomen translatum est ad significandum eos, qui de veritate invenienda desperabant aut profitebantur se etiam hoc ignorare: utrum veritas inveniri a quopiam possit necne.

consideratus est modus agendi eius, qui, cum usum rationis habeat et possit iudicium ferre, assensum omnem suspendit circa omnia, quae ei occurrunt. Scepticismus ut doctrina est doctrina, quae propugnat de omnibus esse dubitandum, quae proinde negat mentem capacem esse veritatis et certitudinis. Cum igitur thesi nostra reicimus scepticismum universalem, eo ipso in mente statum proclamamus certitudinis, et quidem certitudinis formalis. Nam certitudine mere subiectiva (quam ultro etiam Scepticus quisque concederet) dubitatio revera non vincitur neque intellectus quietatur, cum scienter et voluntarie uni parti adhaereat, sine ratione sufficiente.

673. Prob. th. I p.: Scepticismus universalis ut factum est physice impossibilis. Ex impossibilitate retinendi omnem assensum: Assensum omnem suspendere est physice impossibile. Atqui scepticismus ut factum est modus agendi eius, qui assensum omnem suspendit circa omnia. Ergo scepticismus universalis ut factum est physice impossibilis.

Prob. mai. Experientia teste multa occurrunt homini, qui ad usum rationis pervenit, circa quae assensum retinere nequit, ut sunt propria exsistentia, principium contradictionis, etc.

Prob. II p.: Scepticismus ut doctrina intrinsecam involvit contradictionem. Ex eo quod scepticismus simul affirmat et negat de omnibus esse dubitandum:

Doctrina, quae asserit de omnibus esse dubitandum, et simul contendit de pluribus non esse dubitandum, intrinsecam contradictionem involvit. Atqui doctrina, quae propugnat de omnibus esse dubitandum, ita se habet. Ergo haec doctrina, i. e. scepticismus universalis, intrinsecam involvit contradictionem.

Prob. min. Qui dicit de omnibus esse dubitandum, hoc ipsum aut certo scit aut probabiliter tantum, aut fatetur ne hoc quidem se scire, neque certo neque probabiliter. Si primum, aliquid certo scit (suam thesin: de omnibus esse dubitandum), neque de omnibus erit dubitandum; similiter, si alterum, aliquid certo scit (probabilitatem sui systematis), non enim potest scire systema esse probabile, nisi c e r t o teneat aliquam rationem probabilem (cf. n. 665); si tertium, victas manus dat, non enim ponit scepticismum ut doctrinam, quae saltem debet esse probabilis. Insuper, cum dicit se nihil certo scire, profitetur se esse, se admittere principium contradictionis, se scire, quid sit « scire » et « nescire », quid sit « certum » et « incertum ». Ceterum eius est probare assertionem suam: « se nihil certo scire posse »; nam quod gratis asseritur, gratis negatur. Quodsi hoc facere conatur, necesse est admittat principia certa, ex quibus eius demonstratio procedat, et iterum sibimetipsi contradicit.

674. Schol. Cum eo, qui profitetur scepticismum universalem, nulla potest institui disputatio. Omnis enim argumentatio ab aliquo certo principio procedat necesse est. Qui igitur nihil omnino admittit, ei nihil potest demonstrari. Sed neque Scepticus potest proponere suum systema, immo non potest dicere verbum, quin sibi ipse contradicat. Si enim verbis aliquid significare intendit, iam hoc, quod intendit, distinguit a suo contradictorio ; ideo dicendus est admittere principium contradictionis, nec verum esse ipsum de omnibus dubitare. Quamquam igitur, qui universalem scepticismum profitetur, non potest refutari, potest tamen deduci, ut convincatur et fateatur se revera Scepticum universalem non esse nec de omnibus posse dubitare.

675. Obi. *Contra I p.* 1. Non est physice impossibile assensum omnem suspendere. Atqui assensum omnem suspendere est scepticismus universalis ut factum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non est physice impossibile ei, qui usum rationis habet, *nego;* ei, qui non habet usum rationis, *subdist.:* Huic non est physice impossibile suspendere assensum active, *nego;* mere passive, quia est incapax assensus, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui etiam ei, qui habet usum rationis, non est physice impossibile omnem assensum suspendere. *Probo.* Qui potest semper abstinere a reflexione, quae requiritur ad iudicium (cf. n. 659), ei non est physice impossibile omnem assensum suspendere. Atqui etiam qui habet usum rationis, potest semper abstinere a reflexione, quae requiritur ad iudicium. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui potest abstinere possibilitate physica, *conc.;* possibilitate absoluta, *nego. Contradist. min.* Dicitur posse semper abstinere possibilitate absoluta, quia hoc non involvit intrinsecam repugnantiam. Quare potest etiam possibilitate physica hinc inde abstinere a reflexione et assensum suspendere n e g a t i v e, sed per diuturnius tempus non potest.

3. Atqui qui habet usum rationis, potest semper abstinere ab assensu, etiam positive et possibilitate physica. *Probo.* Qui dubitat de veracitate potentiarum cognoscitivarum, potest semper abstinere ab assensu, etiam positive et possibilitate physica. Atqui qui habet usum rationis, potest dubitare de veracitate potentiarum cognoscitivarum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si hoc dubio multiplicem assensum non poneret et sibi contradiceret, *conc.;* si hoc dubio multiplicem assensum ponit et sibi contradicit, *nego. Contradist. min.* Cohibere omnem assensum mere negative est physice impossibile, cohibere vero assensum positive est in se contradictorium et metaphysice impossibile, ut patet ex II p. et ex th. sq.

Contra II p. 1. Non involvit intrinsecam contradictionem doctrina, quae refutari non potest. Atqui scepticismus universalis est doctrina, quae refutari non potest. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quae refutari non potest, quia est vera, *conc.;* quia est absolute negativa ac proinde contradictoria, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui scepticismus universalis non est doctrina contradictoria. *Probo.* Non est doctrina contradictoria, quae asserit de omnibus esse dubitandum. Atqui scepticismus universalis est doctrina, quae asserit de omnibus esse dubitandum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Doctrina, quae asserit de omnibus esse dubitandum et simul contendit de pluribus non esse dubitandum, *nego;* quae asserit de omnibus esse dubitandum et non simul asserit . . ., *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *J.-H. Nicolas,* L'être et le connaître, RTh 50 (1950) 330—359.

Ad 673. *S. Thomas:* « Communes animi conceptiones habent aliquid commune cum aliis principiis demonstrationis, . . . quia necesse est tam ista, quam alia principia per se esse vera. Proprium autem est horum principiorum quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod per se sint vera. Nullus enim potest opinari contraria eorum. Dicit ergo [Aristoteles] quod illud principium, quod necesse est non solum per se ipsum esse, sed etiam ulterius necesse est, ipsum videri, scil. communis animi conceptio vel dignitas, non est neque petitio neque suppositio [Οὐκ ἔστι δ' ὑπόθεσις οὐδ' αἴτημα, ὃ ἀνάγκη εἶναι δι' αὑτὸ καὶ δοκεῖν ἀνάγκῃ: Anal. post. I 10, 76 b 23]. Quod sic probat. Petitio et suppositio exteriori ratione confirmari possunt, idest argumentatione aliqua. Sed communis animi conceptio non est ad exterius rationem, quia non potest probari per aliquam argumentationem, sed est ad eam, quae est in anima, quia lumine naturalis rationis statim fit nota. Et quod non sit ad exterius rationem patet, quia non fit syllogismus ad probandas huiusmodi communes animi conceptiones. Et quod huiusmodi non sunt notae per exteriorem rationem, sed per interiorem, probat per hoc, quod exteriori rationi potest instari vel vere vel apparenter: interiori autem rationi non est possibile semper instari. Et hoc ideo, quia nihil est adeo verum, quin voce possit negari. Nam et hoc principium notissimum, quod non contingat idem esse et non esse, quidam ore negaverunt. Quaedam autem adeo vera sunt, quod eorum opposita intellectu capi non possunt; et ideo interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori, quae est per vocem. Et huiusmodi sunt communes animi conceptiones. Deinde . . . distinguit suppositiones et petitiones ad invicem . . . Hoc quidem commune est eis, quod cum sint demonstrabilia, tamen demonstrator accipit ea non demonstrans . . . Differunt autem ad invicem: quia si quidem talis propositio sit probabilis addiscenti, cui fit demonstratio, dicitur suppositio» (In Anal. post. I lect. 19 n. 2 3 4). Protagorae subiectivismum et relativismum refellit *Aristoteles*, elenchice [cf. ad 677] disputando contra negantes principium contradictionis. « Ostendit quod opinio Protagorae reducitur in eandem sententiam [sc. eorum, qui dicunt contradictoria simul esse vera] » (*S. Thom.*, In Met. IV lect. 9 n. 661 [cf. lect. 7 n. 611 sqq.]; Arist., Met. IV 5, 1009 a 6; cf. IV 4, 1007 b 22. S. Thom. lect. 8 n. 636 sqq.). Cf. text. ad 677.

Articulus III

QUOMODO MENS HUMANA AD CERTITUDINEM PERVENIAT SEU DE METHODO PHILOSOPHANDI

Thesis 9: *Non est recta methodus acquirendae certitudinis, quae nihil vult admittere, nisi quod demonstretur. Ideo etiam dubitatio universalis methodica neque philosophandi neque cuiuscumque scientiae initium potest constituere; immo dubitatio methodica absolute universalis est metaphysice impossibilis. Quare recta philosophandi methodus non a dubio incipit, sed a certitudine naturali primorum principiorum.*

676. St. qu. 1. A dubitatione reali distinguenda est methodica seu ficta dubitatio. Dubium methodicum in eo consistit, quod mens abstrahit a certitudine, quam reipsa habet de aliqua veritate, ut scientificam circa eam inquisitionem instituat.

2. Cartesius, cum, ut perfectam de omnibus rebus veritatem assequeretur, de omnibus dubitare tentasset, de omnibus revera dubitare se posse fassus est, etiam de ipsa veracitate facultatum cognoscitivarum, excepta hac veritate: « Cogito, ergo sum », ex qua, tamquam ex principio, quamcumque aliam certam cognitionem derivare conatur. Similiter Kant, spreta naturali certitudine, et dubitando, num mens res cognoscere possit, prout sunt, seu dubitando de veracitate mentis, putat philosophi esse primo certitudinem quasi creare per criticam rationis purae, investigando, quid mens nostra cognoscere possit (cf. n. 691—693). Haec methodus, quae late per philosophiam recentem grassatur, criticismus vocatur.

3. Nostra methodus, in thesi propugnata, recte dogmatismus dici potest, quatenus incipit a primis principiis, tamquam a veritatibus naturaliter datis[1], non quasi has veritates sine ratione sufficiente acciperemus, ut dicunt Sceptici et Criticistae, sed quia hae veritates, utpote per se notae, in seipsis habent rationem suam sufficientem.

677. Prob. th. I p.: Non est recta methodus acquirendae certitudinis, quae nihil vult admittere, nisi quod demonstretur. Ex eo quod talis methodus destruit omnem certitudinem inducens processum in infinitum in demonstrando: Non est recta methodus acquirendae certitudinis, quae destruit omnem certitudinem et ducit ad scepticismum universalem. Atqui methodus, quae nihil vult admittere, nisi quod demonstretur, destruit omnem certitudinem et ducit ad scepticismum universalem. Ergo non est recta methodus acquirendae certitudinis.

Prob. min. Methodus, quae nihil vult admittere, nisi quod demonstretur, inducit processum in infinitum in demonstrando, quatenus nulla principia per se nota admittit, sed ipsa principia in alia semper principia vult demonstrative resolvere; sed quod inducit processum in infinitum in demonstrando, destruit omnem certitudinem et ducit ad scepticismum universalem, quatenus omnibus principiis certitudinem et vim demonstrativam adimit.

Prob. II p.: Dubitatio universalis methodica neque philosophandi neque cuiuscumque scientiae initium potest constituere. Ex eo quod principiis omnibus omnem adimit vim demonstrativam: Non potest constituere initium philosophandi neque cuiuscumque scientiae initium modus procedendi ille, qui principiis omnibus omnem vim adimit demonstrativam. Atqui dubitatio universalis, etiam methodica tantum, principiis omnibus omnem vim adimit demons-

[1] Quomodo principia omnibus per se nota sint naturaliter data, cf. n. 220 sq.

trativam. Ergo neque philosophandi neque cuiuscumque scientiae initium potest constituere.

Mai. patet, quia scientia in eo consistit, quod ex principiis conclusiones deducuntur.

Prob. min. Adimit principiis omnem vim demonstrativam, qui non supponit in demonstratione principia tamquam vera et certa, sed abstrahit ab eorum certitudine et veritate. Dubitatio autem universalis methodica abstrahit a principiorum certitudine et veritate.

Prob. III p.: Dubitatio methodica absolute universalis est metaphysice impossibilis. Ex eo quod in omni inquisitione et in omni dubio quaedam veritates absoluta necessitate supponuntur: Si sunt quaedam veritates, quae in quacumque inquisitione scientifica et in quocumque dubio absoluta necessitate supponuntur, et a quibus proinde abstrahi nequit, dubitatio universalis methodica est metaphysice impossibilis. Atqui sunt quaedam veritates, quae in quacumque inquisitione scientifica et in quocumque dubio absoluta necessitate supponuntur, et a quibus proinde abstrahi nequit. Ergo dubitatio universalis methodica est metaphysice impossibilis.

Prob. min. Omne dubium et omnis inquisitio supponit absoluta necessitate *a)* factum primum seu exsistentiam propriam, *b)* principium primum seu principium contradictionis, *c)* conditionem primam seu aptitudinem mentis ad verum assequendum. Omnis enim inquisitio supponit subiecti cogitantis exsistentiam; supponit verum non esse simul non verum seu falsum; id, de quo quaeritur, non esse simul eius contradictorium; supponit denique mentem aptam ad verum assequendum, secus ne id ipsum quidem, de quo quaeritur, intelligi posset.

Prob. IV p.: Recta philosophandi methodus non a dubio incipit, sed a certitudine naturali primorum principiorum. Ex necessitate supponendi aptitudinem mentis ad verum assequendum: Recta methodus supponit aptitudinem mentis ad verum assequendum. Atqui methodus, quae supponit aptitudinem mentis ad verum assequendum, incipit a certitudine naturali primorum principiorum. Ergo ab hac certitudine incipit recta methodus philosophandi.

Prob. min. Methodus, quae supponit aptitudinem mentis ad verum assequendum, supponit etiam ut vera ea, quae menti ex ipsis terminis evidenter tamquam vera manifestantur, et incipit ab eis; haec autem sunt prima principia.

678. Coroll. 1. Ergo tum Cartesiana methodus, tum criticismus scepticismum continent, cui per manifestam inconsequentiam effugere nituntur. Cartesius iam in ipso suo principio sibi contradicit, dubitando de veracitate potentiarum cognoscitivarum, et retinendo,

hoc dubio non obstante, veritatem τοῦ « Cogito, ergo sum » tamquam naturaliter datam. Quare cum methodus Cartesiana et criticismus ad scepticismum reducenda sint, inter dogmatismum et scepticismum non est tertium.

2. Ergo mens humana ad certitudinem pervenit *a)* quoad conclusiones, demonstratione seu resolutione conclusionis in prima principia; *b)* quoad prima principia omnibus per se nota non demonstratione, sed ex ipsis terminis certitudinem acquirit (cf. n. 218—221).

679. Schol. 1. Principia omnibus per se nota demonstrari nequeunt directe nec demonstrationis indigent; attamen, excepto principio contradictionis, methodice in dubium vocari et indirecte, i. e. per reductionem ad absurdum ope principii contradictionis probari possunt. Ita potest quis, abstrahendo a veritate propositionis: « Totum est maius sua parte », eam indirecte probare, ostendendo, ea non admissa, totum simul debere esse totum et non esse, et partem simul debere esse partem et non esse. Tres autem veritates, quas supra enumeravimus, ne methodice quidem in dubium vocari neque indirecte demonstrari possunt, cum omnis demonstratio iam supponeret id, quod demonstrandum esset, ac proinde esset petitio principii. At neque demonstrationis indigent, cum sint veritates immediate per se notae, immo ipsa cuiuslibet dubii fictione ut certa cognoscantur. Qui enim dubitare se fatetur, fatetur se esse, se cognoscere aliquid veri (suum dubium), ac proinde mentem aptam esse ad verum assequendum; distinguit suum dubium ab eius contradictorio, ac proinde admittit contradictionis principium. Sensu tamen aliquo latiore hae tres veritates possunt subici dubitationi methodicae et probari quasi experimentaliter, quatenus mens, reflectendo supra se et conando dubitare, inveniet se hoc non posse.

2. Principium contradictionis potest considerari obiective et subiective. Principium contradictionis simpliciter seu obiective consideratum est ipsa evidentia obiectiva (cf. n. 667 699, 3) expressa per modum iudicii, seu ens, quod se manifestat ut ens. Principium contradictionis subiective consideratum est veritas logica, et ita dicit mentem (iudicantem) e x s i s t e n t e m v e r a c e m. Si principium contradictionis e s t, est mens verax, veraciter apprehendens ens. Ideo veteres de principio contradictionis tantum loquuntur, quia hoc principium alias duas veritates implicite actu continet.

3. M u n u s M e t a p h y s i c a e quoad ipsa prima principia et quoad certitudinem in genere. Metaphysica est s u p r e m a scientia, quae ad altiorem (in ordine naturali) remittere non potest, et est scientia de ente, cuius principia propria sunt principia, quae immediate habentur ex ipsa notione entis, ut ens est, et a quibus principia ceterarum scientiarum dependent tamquam minus universalia a magis universalibus (cf. n. 2 228 615). Ideo disputat contra negantes ipsa

principia: *a)* resolvendo minus universalia in universaliora (non demonstrative, sed aequipollenter); *b)* reducendo ad absurdum mediante principio contradictionis, ut fecimus hac thesi et thesi praec.; *c)* inducendo mentem, ut reflectat super principia per se nota et ita inveniat se de ipsis serio non posse dubitare (cf. schol. 1); *d)* explicando fundamenta, quibus nititur certitudo, seu causas certitudinis, quae sunt obiectiva evidentia et veracitas potentiarum cognoscitivarum.

680. Obi. *Contra I et II p.* 1. Initium Philosophiae primae seu Metaphysicae, quatenus versatur circa ipsa principia scientiarum omnium, est initium philosophandi et initium cuiuscumque scientiae. Atqui dubitatio universalis methodica est initium Philosophiae primae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Initium Philosophiae primae, quae versatur circa principia, disputando contra negantes principia, *conc.;* quae versaretur circa principia, probando prima principia, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui principia prima sunt probanda a Philosophia prima. *Probo.* A Philosophia prima sunt probanda principia, quae probari possunt. Atqui principia prima probari possunt. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Probari possunt directe, *nego;* indirecte, *subdist.:* Omnia possunt probari indirecte, *nego;* omnia praeter principium contradictionis, *conc. Dist. consq.*

Contra III p. 1. Non est metaphysice impossibilis status mentis, quo mens abstrahat a quacumque certitudine. Atqui status, quo mens abstrahit a quacumque certitudine, est dubitatio universalis methodica. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Status mentis, in quo mens abstrahat a quacumque certitudine mere negative, *conc.;* non mere negative, sed ita, ut positive et reflexe in investigatione scientifica occupetur, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui neque est metaphysice impossibilis status, in quo mens abstrahat a quacumque certitudine non mere negative, sed ita, ut positive et reflexe in investigatione scientifica occupetur. *Probo.* Non est metaphysice impossibilis status, in quo mens abstrahat ab aptitudine sua ad verum assequendum, ut circa hanc aptitudinem investiget. Atqui hic est status, in quo mens abstrahit a quacumque certitudine non mere negative... Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si ita simul mens non affirmaret aptidudinem ad verum assequendum, *conc.;* si ita simul affirmat..., *nego. Contradist. min.:* Et hic est status, in quo mens simul affirmat aptitudinem suam ad verum assequendum, *conc.;* non simul affirmat, *nego.*

Contra IV p. Non incipit a certitudine naturali primorum principiorum methodus, quae a cognitione sensili incipit. Atqui recta methodus philosophandi a cognitione sensili incipit. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* A cognitione sensili, ex qua naturaliter acquiruntur prima principia, *nego;* ex qua naturaliter non acquiruntur prima principia, *conc. Contradist. min.* Alias difficultates vide n. 222.

Bibliographia. *R. Cadiou,* Le doute méthologique et la critériologie, RSPhTh 38 (1954) 253—257. *G. Fraile,* ¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia? Actitud inicial ante el problema crítico, CT 62 (1942) 29—67. *D. Mercier,* La théorie des trois vérités primitives, RNSPh 2 (1895) 7—26. *Id.,* Discussion de la théorie des trois vérités primitives, RNSPh 4 (1897) 56—72. *Id.,* Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel, l. c. 182—198. *H. A. Montagne,* Le doute méthodique selon saint Thomas d'Aquin, RTh 18 (1910) 433—446. *Id.,* Il dubbio metodico secondo S. Tomaso d'Aquino, RFNS 2

(1910) 130—141. *C. Sentroul,* Doute «méthodique» et doute «fictif», RSPhTh 3 (1909) 433—446.

Ad 677 sqq. *S. Thomas:* «Alia ratione dialectica est de communibus et logica et philosophia prima. Philosophia enim prima est de communibus, quia eius consideratio est circa ipsas res communes, scil. circa ens et partes et passiones entis... Dicit [Philosophus] signanter: "Et si aliqua" scientia "tentet monstrare communia", quia philosophia prima non demonstrat principia communia, sunt enim indemonstrabilia simpliciter; sed aliqui errantes tentaverunt ea demonstrare, ut patet in IV Metaphysicae. Vel etiam quia, etsi non possunt demonstrari simpliciter, tamen philosophus primus tentat ea monstrare eo modo, quo est possibile, scil. contradicendo negantibus ea, per ea quae oportet ab eis concedi, non per ea, quae sunt magis nota» (In Anal. post. I 11 lect. 20 n. 5). *Aristoteles* «tangit errorem quorundam, qui praedictum [contradictionis] principium demonstrare volebant... Primo ostendit quod non possit demonstrari simpliciter... Dicit... quod quidam... volunt demonstrare praedictum principium. Et hoc "propter apaedeusiam" idest ineruditionem sive indisciplinationem. Est enim ineruditio, quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstrationem, et quorum non: non enim possunt omnia demonstrari [ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηθ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν: Met. IV 4, 1006 a 8]. Si enim omnia demonstrarentur, cum idem per seipsum non demonstretur, sed per aliud, oporteret esse circulum in demonstrationibus. Quod esse non potest: quia sic idem esset notius et minus notum, ut patet in primo Posteriorum. Vel oporteret procedere in infinitum. Sed, si in infinitum procederetur, non esset demonstratio; quia quaelibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem eius in primum demonstrationis principium: quod non esset si in infinitum demonstratio sursum procederet. Patet igitur, quod non sunt omnia demonstrabilia. Et si aliqua sunt non demonstrabilia, non possunt dicere quod aliquod principium sit magis indemonstrabile quam praedictum [1006 a 10]... [Secundo] ostendit, quod aliquo modo potest praedictum principium demonstrari: dicens, quod contingit praedictum principium demonstrare argumentative. In graeco habetur elenchice [ἐλεγκτικῶς: 1006 a 12], quod melius transfertur redarguitive. Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum. Unde inducitur ad redarguendum aliquam falsam positionem. Et propter hoc isto modo ostendi potest, quod impossibile sit idem esse et non esse. Sed solum si ille qui ex aliqua dubitatione negat illud principium, "dicit aliquid" idest aliquid nomine significat. Si vero nihil dicit, derisibile est quaerere aliquam rationem ad illum qui nulla utitur ratione loquendo. Talis enim in hac disputatione, qui nihil significat, similis erit plantae [ὅμοιος γὰρ φυτῷ: 1006 a 14]. Animalia enim bruta etiam significant aliquid per talia signa. Differt enim demonstrare simpliciter principium praedictum, et demonstrare argumentative sive elenchice. Quia si aliquis vellet demonstrare simpliciter praedictum principium, videretur petere principium, quia non posset aliquid sumere ad eius demonstrationem, nisi aliqua quae ex veritate huius principii dependerent, ut ex praedictis patet. Sed quando demonstratio non erit talis, scil. impliciter, tunc est argumentatio sive elenchus et non demonstratio» (*S. Thom.*, In Met. IV lect. 6 n. 607 sqq.; cf. ex eadem lectione supra ad 646). *S. Thomas:* «Sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse... Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse... Ens commune... incognitum esse non potest» (Ver. 10, 12 ad 3 et 7, et ad 10 in contr.). Dubitationis methodicae exempla S. Thomas in Summa theologica praebet, quamlibet quaestionem hoc modo tractando, ut prius se dubitare, immo contrarium se sentire fingat; ita I 2, 3: «Utrum Deus sit?» «Videtur quod Deus non sit.»

Ad 679, 3. *S. Thomas*: «Suprema vero inter eas [sc. scientias], scil. metaphysica, disputat contra negantem sua principia» (S. th. I 1, 8; cf. locos cit. ad 615).

Articulus IV

DE CAUSIS CERTITUDINIS

§ 1. De causa certitudinis subiectiva seu de veracitate potentiarum cognoscitivarum

Thesis 10: *Cognitio in genere ex natura sua est vera seu ad veritatem ordinata; ideo potentiae cognoscitivae omnes per se sunt infallibiles.*

681. St. qu. 1. Quid cognitio et potentia cognoscitiva, et quotuplex sit, cf. n. 463—466. In nobis revera inesse statum vitae cognoscitivae nosque potentiis cognoscitivis praeditos esse constat evidenter testimonio conscientiae et ex dictis contra scepticismum universalem.

2. Cum dicitur cognitio in genere ex natura sua vera, hoc pro cognitione iudicativa intelligitur de veritate logica stricte dicta, pro cognitione autem non iudicativa intelligitur de adaequatione cognitionis cum rebus, qua excluditur etiam falsitas secundaria occasionalis. Dicimus igitur cognitionem omnem, sive iudicativam sive non iudicativam, ex natura sua esse ordinatam ad res, prout sunt, cognoscendas. Similiter infallibiles dicimus potentias cognoscitivas, quatenus cognoscunt res, prout sunt, non tantum iudicando, sed etiam simpliciter apprehendendo. Quamquam enim veritas logica formaliter non invenitur nisi in iudicio, virtualiter tamen iam inest in simplici apprehensione intellectus et in cognitione sensuum (cf. n. 660, 5). Ex cognitionibus enim sensuum et ex simplicibus apprehensionibus intellectus oritur iudicium. Quapropter si hae apprehensiones et cognitiones iam non attingunt obiecta, prout sunt, neque iudicium rebus respondebit, ac proinde erit falsum falsitate logica.

3. «Falli per se» significat ex ipsa natura sua esse ad falsitatem ordinatum. «Falli per accidens» est falli ex causa naturae extrinseca, quae naturam impedit, quominus conaturaliter operetur. Haec impedimenta provenire possunt: *a)* ex parte ipsius potentiae, quae cognitionem eliciendo fallitur, α) si haec potentia est indisposita (per accidens); hoc in potentiis sensitivis accidit ex indispositione organi, in intellectu autem aliquo modo ex ideis

praeconceptis, quae intellectum impediunt, quominus veritatem videat; β) si potentia non est rite applicata ex defectu attentionis, ita distractus et perturbatus est minus aptus ad perceptiones tum intellectivas, tum sensitivas; *b)* ex parte alterius potentiae: ita intellectus impeditur a voluntate, quominus recte iudicet et impellitur ab ea ad falso iudicandum, et phantasia indisposita impedit, et perturbat intellectum, ut videmus in amentibus, et ex ligatione sensus communis in somno ceterae potentiae cognoscitivae omnes ligantur et impediuntur, ex quo proveniunt hallucinationes somniorum.

4. Falsitas seu error in genere, quatenus dicit defectum adaequationis seu conformitatis cum rebus, est aut positivus aut negativus. Error p o s i t i v u s est, cum res aliter repraesentantur, quam sunt, sive iudicando (falsitas logica — error strictissime sumptus), sive etiam non iudicando, per simplicem apprehensionem intellectus et sensilem cognitionem. Error n e g a t i v u s in eo consistit, quod aliquid rei non cognoscitur, id autem, quod cognoscitur, rei conformiter cognoscitur. Error negativus proprie non est cognitio falsa, sed imperfecta. Inde axioma scholasticum: Abstrahentium non est mendacium (cf. n. 119, 3). Similiter non est « mendacium » seu cognitio proprie falsa, si visus vel tactus non distinguit microscopicas asperitates in aliquo plano. Potest autem cognitio esse imperfecta duplici modo: *a)* eo, quod aliquid ad rem pertinens omnino non repraesentat, ut contingit in praecisione perfecta intellectus; *b)* eo, quod aliquas rei particularitates non distincte, sed confuse tantum repraesentat: ita oculus singulas cellulas texturae ex cellulis contextae non videt distincte; videt quidem singulas cellulas, sed non ita, ut ad invicem distinguantur, et intellectus in praecisione imperfecta entis differentias attingit omnes, sed confuse (cf. n. 169, 1; 174—177). Error negativus aut est mere negativus aut privativus: ita, si visus non videt microscopicas particularitates, est error mere negativus; si vero aliquem colorem non videt, qui ab oculo conaturaliter videri potest, est error privativus. Etiam sensuum externorum cognitio, qua obiecta extraorganica cognoscunt non absolute, prout in se sunt, sed prout communicantur cum organismo, negativus error tantum est, cum sensus externi sint perfecte adaequati rebus, prout cum organismo communicantur, et p e r s e obiecta non sentiant ut extra organismum exsistentia (cf. n. 488). Cognitio imperfecta seu error negativus potest esse occasio erroris positivi. Ex eo, quod quis colorem aliquem non videt, disponitur ad hunc colorem etiam positive negandum in obiecto, in quo inest; ita etiam imperfecta sensuum externorum cognitio occasio est erroris positivi phantasiae, quae obiecta ita ad extra proicit, prout a sensibus externis sentiuntur; imperfecta igitur sensuum externorum cognitio constituit impedimentum naturale, quod errores per accidens inducit in repraesentationem phantasiae.

5. Cum potentiae cognoscitivae dicuntur per se veraces seu infallibiles, ab eis excluditur ordinatio essentialis ad errorem positivum et ad errorem privativum, non vero ad errorem mere negativum, cum omnes potentiae nostrae naturaliter limitatae sint et imperfectae. Et dicitur potentia cognoscitiva v e r a x tamquam actus primus, cognitio autem v e r a tamquam actus secundus.

6. Thesis est contra Scepticos, qui hoc ipso, quod negant aptitudinem mentis ad verum assequendum, negant nos veram cognitionem habere, et negant potentias cognoscitivas veraces esse. Contra quos thesi nostra asserimus potentias nostras cognoscitivas omnes ex natura sua ita esse coaptatas, ut attingant et percipiant obiectum suum, prout revera est, licet per accidens falli seu deficere in repraesentando possint.

682. Prob. th. I p.: Cognitio in genere ex natura sua est vera seu ad veritatem ordinata, omnino demonstrari non potest, neque directe neque indirecte. Omnis enim demonstratio supponit cognitionem essentialiter ad verum esse ordinatam et inesse tum in eo, qui demonstrationem instituit, tum in eo, pro quo instituitur, statum vitae cognoscitivae; secus demonstratio neque institui, neque intelligi posset. D e c l a r a t u r autem thesis ex iis omnibus, quae contra scepticismum universalem diximus. Negatio enim thesis scepticismum universalem continet, qui u t f a c t u m est impossibilis, et u t d o c t r i n a intrinsecus repugnat. Neque thesis demonstrationis indiget, cum enuntiet propositionem per se notam, cuius contradictorium implicat in terminis. Cognitio enim ex natura sua ad veritatem non ordinata, esset cognitio non ordinata ad cognoscendum seu cognitio, quae simul non esset cognitio. Cognoscere enim est manifestare rem seu repraesentare eam, sicut est. Cognitio igitur non est falsa nisi per accidens ex privatione accedente ad naturam, qua a naturali sua ordinatione deficit. Cognitio falsa proinde est malum naturale, sicut actus humanus, deficiens ab ordine morali, est malum morale.

Prob. II p.: Ideo potentiae cognoscitivae omnes sunt per se infallibiles, ex I parte deduci potest. Si cognitio in genere ex natura sua est vera seu ad veritatem ordinata, idem etiam dicendum est de quacumque potentia cognoscitiva; omnis potentia cognoscitiva tendit ad manifestandam veritatem intra limites obiecti sui. Sed etiam haec II pars thesis, similiter sicut I, enuntiat propositionem per se notam, cuius contradictorium implicat in terminis. Est enim potentia cognoscitiva ex ipsis terminis potentia ad cognoscendum aliquid ordinata. Si autem est ordinata ad aliquid cognoscendum, est ordinata ad veritatem, i. e. per se infallibilis. Potentia igitur, quae actu suo se ostendit ut cognoscitivam, hoc ipso etiam ut veracem se ostendit. Nec iuvat

distinguere inter potentias cognoscitivas et alteram ponere ut veracem, alteram ut non veracem. Qui enim putat aliquam potentiam se posse manifestare tamquam cognoscitivam, quae ad veritatem essentialiter ordinata non esset, iam nulli potentiae cognoscitivae confidere potest, cum non habeat criterium, quo veracem a non veraci potentia distinguat. Ut criterium non potest assignari necessitas, quae cognitioni intellectivae convenit tum circa veritates abstractas universales (necessitas absoluta universalis), tum circa facta interna conscientiae, reflexione cognita (necessitas conditionata, necessitas facti, cf. coroll. 2). Nam posito illo dubio de veracitate potentiae se manifestantis ut cognoscitivam, etiam necessitas haec dubia evadit potestque esse necessitas illusoria mere subiectiva: necessitas cogitandi sine necessitate essendi. Praeterea eadem necessitas conditionata (necessitas facti), quae convenit intellectui reflexo circa facta conscientiae, etiam cognitioni sensuum externorum convenit circa obiectum suum (cf. coroll. 2, c.).

683. Coroll. 1. Ergo omnis error in perceptionibus, tum intellectivis tum sensitivis, est error per accidens, proveniens ex eo, quod desit aliqua ex conditionibus a natura requisitis.

2. Ergo intellectus, prout est iudicativus, etiam capax est ad perspiciendum, num error per accidens sit remotus. Secus iudicando numquam possidere posset veritatem logicam, quae non possidetur nisi evidentia et certitudine (cf. n. 663). Necesse igitur est, ut ei evidens sit simplices apprehensiones et cognitiones sensiles, quibus iudicando nititur, veras, i. e. rebus conformes esse. Insuper capax sit oportet ad impediendum, quominus error negativus quocumque modo causet positivum, ne imperfecta seu manca cognitione necessario decipiatur.

Ad perspiciendum, quomodo intellectui haec conveniant triplex distinguatur ordo veritatum: *a)* ordo veritatum universalium, abstractarum; *b)* facta experientiae internae, quae constituunt obiectum cognitionis reflexae; *c)* facta experientiae externae, quae sunt obiectum sensuum externorum.

a) In ordine veritatum abstractarum intellectui quoad prima principia, omnibus per se nota, semper constare potest nullum contingere errorem. Nam haec principia immediate innotescunt tamquam absolute necessaria necessitate universali cogitandi et essendi (cf. n. 687). In iudiciis ex principiis deductis error est possibilis, si rigorosa forma consequentiae negligitur, ut cum unus conceptus cum alio commutatur. At intellectus semper potest rigorem consequentiae examinare et, in virtute absolutae necessitatis ipsius consequentiae, pertingere ad evidentem certitudinem conclusionis.

b) Etiam cognitio reflexa omnino infallibilis est quoad facta immediata experientiae internae, i. e quoad facta immediata conscien-

tiae, prout sunt facta subiectiva, abstrahendo α) ab eorum materia obiectiva, ab eorum valore obiectivo, et β) ab eorum accuratiore determinatione subiectiva, i. e. abstrahendo ab accuratiore determinatione circa horum factorum naturam. Omnino infallibilis est cognitio affectionum cognoscitivarum et appetitivarum, ac proinde etiam cognitio circa ipsum subiectum cognoscens, abstrahendo etiam hic ab accuratiore determinatione circa huius subiecti naturam. Ita fallere non potest conscientia, quam quis habet, se videre vel audire hoc vel illud obiectum, abstrahendo a materia obiectiva et a valore obiectivo huius status cognoscitivi, i. e. abstrahendo ab eo, utrum proveniat a vera visione vel auditione, an sit solummodo imaginatio phantasiae. Etiam huic cognitioni circa facta immediata conscientiae inest necessitas aliqua essendi, sed necessitas facti seu conditionata : Omnino impossibile est et absurdum subiectum cognoscens se cognoscere affectum hac vel illa repraesentatione et tamen ita affectum non esse. Ita, qui putat se dolores sentire in crure amputato, revera habet hanc repraesentationem, nec possibile est eum hanc imaginationem non habere. Sicut igitur prima principia in ordine abstracto, ita etiam facta immediata conscientiae in ordine cognitionis conscientiae internae constituunt puncta cardinalia, in quibus fundatur tota cognitio nostra circa subiectum cognoscens, et in quae omnis alia huius ordinis cognitio per strictam consequentiam resolvenda est, ut sit certa et evidens.

c) Facta immediata experientiae externae infallibiliter constant cognitione intuitiva sensuum externorum, quae obiectum realiter praesens, sicut in se est, attingit immediate, i. e. nulla mediante specie expressa (cf. n. 474). Cum haec cognitio nullam speciem exprimat, qua sibi obiectum (etiam absens) intentionaliter repraesentaret, necesse est feratur in obiectum r e a l i t e r p r a e s e n s. Et necesse est feratur in obiectum realiter praesens, p r o u t i n s e e s t. Si enim obiectum aliter repraesentaret, aliquid realiter non praesens repraesentaret, ac proinde speciem exprimeret (cf. n. 687). Quapropter cognitio sensuum externorum n u m q u a m p o s i t i v e e r r a t, n e q u e p e r s e n e q u e p e r a c c i d e n s, circa obiecta sensibus externis p e r s e sensibilia, sive per se primo sive per se secundo. Sensus externus necessario sentit obiectum physice praesens etiam secundum magnitudinem et figuram, prout tangit sensum et physice in organo est receptum. Et etiam obiectum extraorganicum cognoscit, sicut ab obiecto intraorganico repraesentatur, quin tamen obiectum extraorganicum cognoscat, ut foris et prout est absolute in se, quia hoc obiectum, ut foris et prout est absolute in se, non est per se sensibile sensibus externis, sed attingitur mediante phantasia et memoria sensitiva per experientiam mediatam (cf. 487 sq.). Haec tamen experientia mediata fundamentum suum in illa infallibili cognitione habet, qua sensus externi suum per se sensi-

bile cognoscunt. Quare eadem necessitas conditionata (necessitas facti), quae convenit intellectui reflexo circa facta conscientiae, etiam cognitioni sensuum externorum convenit circa obiectum suum. Omnino impossibile est et absurdum sensus externi sensationem esse sine obiecto praesenti (nisi ipse Deus per se solum miraculose producat, quod alias producit mediate, mediante obiecto externo; sed etiam tunc habetur determinata influentia divina, realiter praesens, quae omnino aliter sentiri non potest, quam est in se).

684. Schol. 1. Impedimenta, in virtute quorum accidit fallacia per accidens, sunt duplicis generis: quaedam, dum actu adsunt, innotescunt — ita perturbatus ex passione optime scit se esse perturbatum et ad recte iudicandum minus aptum; alia, dum actu adsunt, non innotescunt — et haec sunt ea, quae rationis usum tollunt, ut insania, somnus. Sed omnibus, dum usum rationis habent, hoc constat, ac proinde sciunt se his impedimentis non esse affectos.

2. Veracitas potentiarum cognoscitivarum non eo sensu dicitur causa subiectiva omnis certitudinis, ac si ipsa prius cognita sit motivum, quod moveat ad assentiendum cum certitudine eis, quae percipiuntur; sed potius econtra, cum res percipio, cognosco etiam me esse praeditum facultate cognoscitiva, apta ad res secundum veritatem percipiendas.

685. Obi. 1. Non est ex natura sua verum seu ad veritatem ordinatum, quod multipliciter fallitur. Atqui cognitio humana (de qua agitur) multipliciter fallitur. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod multipliciter fallitur per se, *conc.;* per accidens, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui cognitio fallitur per se. *Probo.* Cognitio limitata et imperfecta fallitur per se. Atqui cognitio humana est limitata et imperfecta. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Fallitur per se positive, *nego;* mere negative, *conc. Conc. min.; dist. consq.*

3. Atqui cognitio, quae fallitur negative et per accidens, non est ex natura sua ad veritatem ordinata. *Probo.* Cognitio, quae numquam est certa, non est ex natura sua ad veritatem ordinata (veritas enim possidetur certitudine, cf. n. 633). Atqui cognitio, quae fallitur negative et per accidens, numquam est certa. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Si non posset impediri, quin error negativus causet positivum, et si numquam potest constare etiam errorem per accidens esse remotum, *conc.;* si potest impediri . . . , *nego. Dist. consq.*

4. Atqui numquam potest constare errorem per accidens esse remotum. *Probo.* Non potest constare errorem per accidens esse remotum, nisi cognitio infallibilitate sit donata. Atqui cognitio humana non est infallibilitate donata. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Cognitio evidens, *nego;* non evidens, *conc. Dist. consq.:* Si habetur evidentia, *nego;* deficiente evidentia, *conc.* Quomodo evidentia haberi possit, patet ex dictis in n. 683, 2.

Bibliographia. *L. W. Keeler,* St. Thomas, Doctrine Regarding Error, NSch 7 (1933) 26—57. *Id.,* The Problem of Error from Plato to Kant, Analecta Gregoriana VI, Romae 1934. *A. Masnovo,* Esegesi tomistica (q. I de Veritate, a. 9), Ag 14 (1937) 311—317.

M. D. Roland-Gosselin, La théorie thomiste de l'erreur, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 253—274. *B. Schwarz,* Der Irrtum in der Philosophie, Münster 1934.

Ad 682. *S. Thomas:* «Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur: sicut visus non deficit a cognitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum exsistente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam: quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans» (C. g. III 107). *S. Thomas,* quamquam a cognitione sensuum externorum excludit speciem expressam (Qdl. V a. 9 ad 2; VIII a. 3; S. th. I 78, 4a d 2; 85, 2 ad 3), tamen concedere videtur sensus externos errare posse per accidens etiam circa sensibile per se (S. th. I 17, 2; 85, 6; Ver. 1, 11; In De an. III lect. 6 n. 661 sqq.). Sed ipse non eo modo sicut nos distinguit sensibile per se a sensibili per accidens, cum cognitionem sensus externi referat ad obiectum foris, ut foris et prout est in se absolute.

Thesis 11: *Veritas cognitionis sensuum externorum expostulat, ut sensus externi immediate attingant obiecta tum secundum materiam et formam, tum secundum praesentiam transsubiectiva; ideo sensibus nostris omnibus cognoscimus obiecta transsubiectiva. Veritas cognitionis abstractae expostulat, ut intellectus immediate cognoscat obiecta secundum materiam suam transsubiectiva.*

686. St. qu. 1. Distinguimus obiecta cognitionis transsubiectiva et obiecta mere subiectiva. Obiecta mere subiectiva in ipsa cognitione consistunt et in accidentibus eius: in speciebus cognitione expressis et in appetitionibus. Obiecta haec subiectiva distingui ulterius possunt in ea, quae neque subiective neque obiective a cognitione distinguuntur: haec sunt obiecta cognitionis reflexae; et ea, quae obiective quidem a cognitione distinguuntur, non vero subiective seu secundum esse: haec sunt entia rationis, quia obiectum, quod cognoscitur, cum cognoscitur ens rationis, non est cognitio, et tamen ens rationis non habet aliud esse quam «esse cognitum». Obiecta proinde transsubiectiva sunt, quae a cognitione distinguuntur non tantum obiective, sed etiam subiective secundum esse. Haec obiecta cognitioni obiciuntur seu obtruduntur independenter ab ipsa cognitione. Quo independentius obiectum aliquod est a cognitione, quo minus cognitione producitur, et quo magis obtruditur, eo magis est transsubiectivum. In obiecto distinguimus materiam et formam et praesentiam. Secundum haec tria triplicem etiam distinguimus gradum transsubiectivitatis: 1) Potest esse obiectum transsubiectivum secundum materiam tantum; ita dicimus esse transsubiectivum obiectum cognitionis intellectualis abstractae,

quod secundum formam abstractionis et universalitatis et secundum praesentiam intentionalem est productum a cognitione. 2) Potest esse obiectum transsubiectivum secundum materiam et formam; ita dicimus transsubiectivum obiectum phantasiae, quod secundum praesentiam intentionalem est productum a phantasia, secundum materiam vero et formam suam non est cognitione productum, sed est obiectum secundum formam concretam, prout exsistit in rerum natura et prout etiam a sensibus externis apprehenditur, quamquam phantasia potest ea, quae sensibus externis apprehenduntur, vario modo inter se coniungere. 3) Potest obiectum esse transsubiectivum tum secundum materiam et formam, tum secundum praesentiam suam; ita dicimus transsubiectivum obiectum sensuum externorum, quod proinde perfectissime obiectivum est. Ad hoc ut obiectum sit transsubiectivum, non requiritur, ut sit distinctum a corpore subiecti cognoscentis et ab huius corporis affectionibus; ita sonus in membrana basilari, calor et pressio recepta in corpore subiecti sentientis etc. sunt obiecta physica, transsubiectiva. Haec non sunt quidem transsomatica, at sunt transpsychica, transsubiectiva.

2. Thesis nostra statuitur contra idealismum. *Idealismus* est doctrina, quae negat obiecta cognitionis nostrae transsubiectiva. Distinguitur idealismus absolutus et idealismus partialis. Secundum idealismum *absolutum* nullum est ens extra cognitionem, omne esse est « cognitum esse », seu consistit in cognitione et in accidentibus cognitionis; et si obiecta apparent tamquam *obiective* a cognitione distincta, *subiective* tamen non distinguuntur a cognitione: sunt diversae formae obiectivae, secundum quas ipsa cognitio obversatur, eorum esse est cognitum esse. Etiam ipsum corpus subiecti cognoscentis eiusque organa sensus sunt obiecta mere subiectiva. Idealismus absolutus est aut monisticus, aut pluralisticus. Idealismus *monisticus* pluralitatem obiectorum cognitorum congregat in unitate alicuius Ego permanentis, cum idealismus *pluralistico-positivisticus* Ego et substantiam spernat neque agnoscat nisi successionem phaenomenorum cognitorum. Ita Stuart Mill, H. A. Taine (1828—1893), et praesertim H. Vaihinger (1852—1933). Idealismus monisticus est aut subiectivus, aut obiectivus. Idealismus monisticus *subiectivus* (Philosophia immanentiae: W. Schuppe [1836—1913])[1] tamquam substratum phaenomenorum cognitorum ponit Ego individuale, cum idealismus monisticus *obiectivus* (Fichte, Schelling, Hegel) etiam hoc Ego individuale ut phaenomenon habeat et tamquam substratum pluralitatis phaenomenalis et substantiam unicam realem ponat Ego universale. Idealismus *partialis* quaedem obiecta transsubiectiva cognitionis nostrae admittit, alia vero negat. Secundum idealismum

---

[1] Schuppe postea idealismum suum subiectivum in obiectivum transmutavit.

acosmisticum (Neoplatonici, G. Berkeley [1865—1753]) mundus corporeus non est nisi phaenomenon conscientiae, substantiae vero spirituales (Deus, animae humanae, angeli) sunt obiecta transsubiectiva. Contra, secundum idealismum transcendentalem (Kant et Kantiani) mundus supersensilis metaphysicus conceptuum universalium et veritatum universalium abstractarum est mere subiectivus. Idealistae transcendentales his veritatibus necessitatem quandam subiectivam (Denknotwendigkeit) concedunt, denegant vero obiectivam (Seinsnotwendigkeit: Nos ab intrinseco cogimur ita cogitare, sed non est necessarium rem ita esse). Mundus vero corporeus secundum idealismum transcendentalem transsubiectivus est, at a nobis non cognoscitur, sicut in se est, sed sicut apparet. Res in se (das Ding an sich) cognitioni nostrae prorsus impervia est. Quare idealismus transcendentalis etiam phaenomenalismus dicitur.

3. Thesis nostra est etiam contra realismum criticum, quatenus dicimus nos immediate attingere obiecta transsubiectiva, quod negat realismus criticus. Idealismo opponitur realismus, qui obiecta transsubiectiva admittit. Ideo idealismus partialis etiam realismus partialis est. Sed quidam Realistae asserunt nos immediate non cognoscere nisi obiecta mere subiectiva, ex quibus putant se posse inferre mundum transsubiectivum aut mediante veracitate Dei, aut mediante principio causalitatis; obiectum illud subiectivum intus innuit transsubiectivum tamquam causam suam. Horum philosophorum realismus criticus dicitur vel etiam illationismus. Cartesius et Malebranche mediante veracitate Dei mundum transsubiectivum inferre nituntur, ceteri vero omnes mediante principio causalitatis. Et hi putant se ita non tantum exsistentiam, sed aliquo modo etiam essentiam cognoscere rerum transsubiectivarum secundum proportionem causae et effectus: Diversi effectus in subiecto cognoscente ab extrinseco producti etiam diversas causas expostulant transsubiectivas. Quare ex obiecto subiectivo intus in subiecto cognoscente cognoscitur obiectum transsubiectivum analogice. Obiectum quidem transsubiectivum numquam apparet immediate et prout est absolute in se, analogice tamen cognoscitur in effectu suo, in obiecto mere subiectivo intus in cognoscente. Realismo critico adhaerent tum aliqui philosophi scholastici, ut D. Mercier (1851—1926), J. Geyser (1869—1948), J. Lemaire (1880—1935), tum alii recentes, ut O. Külpe (1862—1915), A. W. Messer (1867—1937), qui realismo critico idealismum vincere nituntur. Multi tamen recentes, qui se Realistas dicunt et dixerunt, ut E. de Hartmann (1842—1906) et alii, non sunt Realistae, sed totaliter in idealismo immersi iacent. Realismo critico opponitur realismus naturalis, secundum quem tum cognitione sensitiva, tum cognitione intellectiva immediate obiectiva transsubiectiva cognoscimus. Realismum naturalem propugnat thesis nostra.

687. Prob. th. I p.: Veritas cognitionis sensuum externorum expostulat, ut sensus externi immediate attingant obiecta tum secundum materiam et formam, tum secundum praesentiam transsubiectiva. Sensus externi immediate cognoscunt obiectum suum tamquam transsubiectivum tum secundum materiam et formam, tum secundum praesentiam. Et haec omnimoda transsubiectivitas obiecti non tantum apparens est, sed vera.

a) Sensus externi immediate cognoscunt obiectum suum tamquam transsubiectivum. Nam obiectum proprium seu immediatum sensuum externorum tum obiective tum subiective a cognitione distinguitur.

α) Obiectum a cognitione obiective distinguitur, i. e. non est cognitio qua talis. Nam non est neque cognitio ipsorum sensuum externorum, neque cognitio alterius potentiae cognoscitivae. Non est cognitio alterius potentiae cognoscitivae (sicut obiectum sensus communis est sensatio sensuum externorum), cum omnis cognitio incipiat a sensibus externis. Neque est cognitio ipsorum sensuum externorum; nam nullus sensus, et generatim nulla potentia cognoscitiva humana, pro obiecto habet suam cognitionem. Haec a sensibus nonnisi in actu exercito, ab intellectu etiam reflexe, a nulla vero potentia directe cognoscitur.

β) Obiectum sensuum externorum a cognitione etiam subiective distinguitur, i. e. hoc obiectum non est obiectiva expressio ab ipsa cognitione producta, cum cognitio sensuum externorum nullam producat speciem (cf. n. 474).

b) Sensus externi cognoscunt obiectum suum tamquam transsubiectivum tum secundum materiam et formam, tum secundum praesentiam. Nam cognitio eorum essentialiter est intuitio obiecti physice praesentis, nulla specie expressa mediante. Quare sensus externi quoad obiectum suum non sunt productivi, sed receptivi tantum. Obiectum non producunt neque secundum materiam, neque secundum formam, neque secundum praesentiam, sed omni modo supponunt; actionem cognoscitivam tantum producunt, qua obiectum apprehendunt pure obiectivum.

c) Haec omnimoda transsubiectivitas obiecti non tantum apparens est, sed vera. Nam conscientia teste invenimus in nobis duplicem seriem cognitionum: alteram cognitionum productivarum, quae obiecta sua producunt, alteram non productivarum, quae consistunt in apprehensione obiecti omnimode transsubiectivi. Hanc duplicem seriem constanter nobis ita apparere est factum conscientiae immediatum, circa quod ne per accidens quidem error contingere potest. Hanc autem omnimodam transsubiectivitatem obiecti non tantum apparentem, sed veram esse patet ex veracitate cognitionis in genere. Si cognitio natura sua ordinatur ad veritatem, series cognitionum, quae se manifestat ut

non productivam, sed ut apprehensivam obiectorum omnino transsubiectivorum, revera ita sit oportet.

Potest esse status subiecti cognoscentis, in quo *per accidens* propter impeditum usum rationis una series ab altera non distinguitur ; ita est status amentiae et somni. Et etiam ei, qui usum rationis habet, potest aliquando dubium esse, utrum aliqua cognitio ad unam vel ad alteram seriem pertineat, cum phantasia creatrix sensationem imaginari possit (sensatio imaginaria). Sed in genere certum sit oportet nos habere seriem cognitionum, quibus obiecta omnimode transsubiectiva secundum materiam et formam et praesentiam apprehendimus. Atque necesse etiam est, ut, qui invenitur in statu vigiliae et usum rationis habet, cognoscat sensationes sensuum suorum externorum tamquam non imaginarias, quamquam in aliquo casu hoc ei dubium esse possit. Certo tamen hae illusiones phantasiae numquam *necessario* ad falsum iudicium deducunt, secus actum esset de veracitate cognitionis.

Vis argumentationis nostrae eo non minuitur, quod in perceptione obiectum sensationis clare non distinguitur ab iis, quae phantasia, fundata in anteriore experientia, huic obiecto addit. Hoc ideo est, quia in perceptione obiectum sensationis simul fit etiam obiectum phantasiae. Sed haec additamenta phantasiae semper sunt vera, si oriuntur ex experientia conaturali. Possunt esse falsa (per accidens), aut dubia, si hoc non obtinet. Ita mutilus falso coniungit dolores in trunco cum crure a phantasia repraesentato (cf. n. 683, 2, b), et etiam erudito in re psychologica dubium esse potest, utrum illa lux, quae apparet, cum nervus opticus irritatur, sit vera lux an repraesentatio phantasiae tantum. Et notemus, his additamentis phantasiae subiectum cognoscens iam ferri in obiectum foris, ut foris et prout est in se. Hoc obiectum perceptionis iam est extra ambitum simplicis sensationis externae et pertinet ad cognitionem mundi externi mediatam, quae fit mediantibus sensibus internis. Et quamquam in hac perceptione obiectum simplicis sensationis clare non distinguitur ab additamentis phantasiae, percipiens tamen iam experitur quomodocumque actionem phantasiae complentem et corrigentem.

Prob. II p.: Ideo sensibus nostris omnibus cognoscimus obiecta transsubiectiva. Si sensibus externis obiecta cognoscuntur secundum materiam et formam et praesentiam transsubiectiva, etiam sensibus internis obiecta transsubiectiva cognoscuntur, quia cognitio sensuum internorum in eo consistit, quod obiecta sensibus externis cognita ulterius cognoscitive elaborant.

Prob. III p.: Veritas cognitionis abstractae expostulat, ut intellectus immediate cognoscat obiecta secundum materiam suam transsubiectiva. Ex eo quod veritas huius cognitionis expostulat immedia-

tam cognitionem principiorum, quae necessaria sunt necessitate essendi : Veritas cognitionis abstractae expostulat, ut intellectus immediate cognoscat prima principia, omnibus per se nota. Atqui haec principia sunt obiecta secundum materiam suam transsubiectiva. Ergo veritas cognitionis abstractae expostulat, ut intellectus immediate cognoscat obiecta secundum materiam suam transsubiectiva.

Mai. ex eo patet, quod ex his principiis pendet omnis alia cognitio ordinis abstracti seu universalis. Quapropter si intellectus haec principia immediate non cognosceret, iam nullam veritatem universalem cognoscere posset, cum tamen universale sit eius obiectum formale proprium. *Prob. min.* Principia, haec obtruduntur evidenter tamquam necessaria necessitate obiectiva seu necessitate essendi, hoc patet ex ipsa evidentia, qua fulget haec necessitas obiectiva. Et obtruduntur haec principia evidenter tamquam necessaria obiective, tum si considerantur complexe secundum veritatem quam enuntiant, tum si considerantur incomplexe secundum conceptus suos. Veritas evidenter cognoscitur tamquam lex essendi, et conceptus cognoscuntur tamquam modi essendi. Conceptus, abstracti ex experientia, conotant esse reale in rerum natura ac proinde verificantur in experientia nostra ; et verificantur ultra eam, quia observantur evidenter tamquam modi essendi universales, universaliter valentes. Idem proinde dicatur de principiis. Ita haec principia : Totum est maius sua parte ; Quidquid exsistit contingenter, causam sui efficientem habet (principium causalitatis) ; Accidens postulat inhaerere substantiae, sunt leges essendi ; et conceptus, quibus constant : conceptus totius et partis, causae et effectus (contingenter exsistens), substantiae et accidentis, sunt modi essendi. Quod autem hoc modo obtruditur, est obiectum secundum materiam suam transsubiectivum. Necessitas essendi est ipsa obiecti secundum materiam transsubiectiva obiectivitas. Quamquam hoc obiectum secundum praesentiam suam intentionalem et secundum formam universalitatis abstractam est productum ab intellectu, materia tamen, quae hac forma continetur, transsubiective obicitur seu obtruditur intellectui : Haec materia non dependet ab intellectu, sed intellectus ab ea dependet.

688. Coroll. 1. Ergo falsus est idealismus tum absolutus tum partialis. Non tantum id, quod immediate cognoscimus tamquam transsubiectivum, vere transsubiectivum est, sed etiam id, quod legitima consequentia ex hoc deducitur tamquam transsubiectivum, vere transsubiectivum valorem habet. Ideo non tantum prima principia et conceptus immediati, ope quorum principia formulantur, sed etiam veritates et conceptus legitime derivati obiectivum valorem habent.

2. Ergo abstracta intellectus cognitione non tantum modos cogi-

tandi et cogitandi leges mere subiectivas cognoscimus, sed modos essendi (essentias) et leges essendi. Conceptus nostri obiectivum valorem habent, et veritatibus universalibus competit vera necessitas obiectiva.

3. Ergo sicut cognitione intellectiva cognoscimus mundum metaphysicum transsubiectivum essentiarum et veritatum universalium, ita cognitione sensitiva cognoscimus mundum physicum transsubiectivum rerum singularium corporearum.

4. Ergo falsus est realismus criticus. Immediate enim cognoscimus realitatem transsubiectivam cognitione tum intellectiva tum sensitiva sensuum externorum, et etiam sensibus internis cognoscimus mundum transsubiectivum, nullo mediante ratiocinio, mediantibus tamen sensibus externis.

5. Ergo superfluum est et impossibile pontem conficere ad transeundum ex subiectivo in transsubiectivum.

a) Est superfluum, quia, ut ex dictis patet, tum cognitione intellectiva tum cognitione sensitiva immediate attingimus mundum transsubiectivum ; obiecta autem mere subiectiva non attingimus nisi ex consequenti vel per reflexionem et per fictionem intellectus (entia rationis), vel per reflexionem (late dictam) sensus communis.

b) Est impossibile, nam α) est factum immediate evidens nos intellectu et sensibus immediate cognoscere transsubiectivum. Qui hoc factum non concedit et putat se non posse certitudinem habere de mundo transsubiectivo nisi mediante ratiocinio, de veracitate ipsius cognitionis in genere dubitat neque quidquam in ordine cognoscitivo efficere potest. β) Realistae critici plurimi inferre nituntur mundum transsubiectivum ope principii causalitatis: Hoc, quod vulgo habetur pro ipso obiecto transsubiectivo, quod vero ab ipsis consideratur ut status conscientiae mere subiectivus, apparet tamquam de foris productum et tamquam aliquid, quod obtruditur ita, ut ex solo subiecto cognoscente explicabile non sit ; ex quo concludunt ei respondere obiectum transsubiectivum, quod sit eius causa. Sed hoc ratiocinium impossibile est propter manifestam inconsequentiam, in qua fundatur. Nam immediate cognitum (sive intellectu, sive sensu), quamquam evidenter se manifestat tamquam ipsum obiectum transsubiectivum, a Realista critico ut status conscientiae mere subiectivus consideratur ; quo ipso Realista criticus hunc statum ut fallacem habet, ex quo proinde nihil quocumque modo deducere potest, cum, quidquid in eo continetur et in eo indicatur, etiam ipsum fallax esse possit ; ita, si hic status apparet tamquam de foris productus et tamquam aliquid, quod obtruditur, ita ut ex solo subiecto cognoscente explicabile non sit, fidem non meretur, cum etiam hoc mere subiective ita apparere possit. Ceterum dato, non concesso, hoc ratiocinio exsistentiam obiecti transsubiectivi inferri posse, de eius tamen essentia nihil omnino

sciri posset : haec maneret prorsus ignota, ac proinde Realista criticus ultra phaenomenalismum kantianum progredi non posset. Nam illud subiectivum, ex quo nititur cognoscere obiectum transsubiectivum, non tantum ab hoc obiecto, sed etiam a subiecto causatur, quin umquam scire possimus, quid proveniat ab obiecto, et quid a subiecto. Ita statim dubium est, utrum extensio, in qua apparet obiectum, proveniat ab obiecto, an forma sit mere subiectiva ; similiter, si obiectum apparet ut substantia, dubium est, utrum haec sit forma subiectiva tantum, an transsubiectivum valorem habeat. Idem dicatur de aliis, quibus essentia obiecti determinanda est. γ) Cartesius mundum transsubiectivum inferre vult mediante veracitate Dei : In nobis inest naturaliter nisus invincibilis, ut repraesentationes nostras sensiles, quas immediate apprehendimus, referamus ad corpora extra nos exsistentia. Si corpora haec non exsisterent, auctor naturae nostrae, Deus, invincibili fallaciae nos traderet, quod repugnat eius veracitati absolutae. Similiter argumentatur Malebranche, qui tamen ultimo ad revelationem divinam positivam recurrit, qua sola certi esse possemus de exsistentia corporum. Etiam haec ratiocinia impossibilia sunt. Posito enim illo dubio de mundo extra nos, etiam necessitas ponendi Deum summe veracem illusoria dicitur, sicut illusoria habetur apprehensio corporum extra nos exsistentium. Cartesius falso attribuit homini eum modum cognoscendi, qui angelo est conaturalis. Angelus conaturaliter incipit a se, cognitione directa perfecta sui ipsius, atque ita species a Deo sibi infusas cognoscit tamquam repraesentationes infallibiles rerum extra se. Cognitio vero humana inverso modo procedit.

689. Schol. 1. Quomodo cognitio nostra mundi transsubiectivi sit mediata. Etiam secundum realismum naturalem cognitio perfecta tum mundi metaphysici tum mundi physici est mediata, i. e. ratiocinio acquisita. Sed hoc ratiocinium non incipit a subiectivo, ut contendit realismus criticus, sed a transsubiectivo, quod immediate attingitur. Cognitio enim nostra, simplici apprehensione et iudicio immediato habita, est valde imperfecta, quae ratiocinando perficitur, cum ex transsubiectivis immediate cognitis alia deducuntur.

At perfectior mundi physici cognitio sensitiva etiam alio modo mediata est. Sensibus enim externis omnino immediate non cognoscimus nisi obiectum intraorganicum : coloratum extensum in oculo receptum, quod inest in medio, quod immediate tangit retinam (imaginem retinalem physice consideratam) ; sonum intus in aure receptum, qui vibrat in membrana basilari, quae immediate tangit nervum acusticum ; particulas odoriferas intra nasum, in membrana pituitaria receptas ; substantias sapidas in saliva solutas, quae per tenuissimos canales pertingunt usque ad contactum cum terminationibus nervi

gustus ; calorem et pressionem recepta in corpore subiecti sentientis, in illis partibus, quae immediate tangunt terminationes nerveas tactus. Hoc obiectum etsi non transsomaticum (non extra corpus subiecti sentientis), tamen transpsychicum (transsubiectivum) est. Hoc obiectum sensus externi omnino immediate cognoscunt, et accurate cognoscunt, sicut est in se, quia de eo habent intuitionem immediatam, exclusa quacumque specie expressa. Mediante autem eo, mediatione pure obiectiva cognoscunt mundum transsomaticum (distinctum a corpore subiecti sentientis). Obiectum enim intus, intrasomaticum (intraorganicum) est imago repraesentativa obiecti foris (extraorganici, transsomatici), ita ut eodem actu, quo cognoscitur obiectum intus, etiam obiectum foris cognoscatur, prout hoc in illo (repraesentative) continetur (cf. n. 487 sq.). Eodem enim actu, quo cognoscitur imago, cognoscitur etiam id, quod imagine repraesentatur ; in quo consistit mediatio pure obiectiva. Obiectum igitur intus se habet ad obiectum foris non ut medium in quo (ut species expressa) et signum formale, sed ut medium quod et signum instrumentale, ut obiectum prius cognitum, quod ducit in cognitionem alterius, ut imago in recto cognita, mediante qua cognoscitur id, quod imagine repraesentatur, cum species expressa, quae in cognitione humana obtinet, sit signum formale, quod non cognoscitur nisi indirecte seu in obliquo et reflexe. Simplici igitur sensatione sensus externi obiectum intus et obiectum foris cognoscuntur. Sed ita cognoscuntur, ut inter se non distinguantur neque tamquam inter se distincta localizentur : obiectum intus non cognoscitur ut intus, et obiectum foris non cognoscitur ut foris ; praeterea obiectum foris non apprehenditur, prout est in se absolute, sed prout ab obiecto intus imperfecte repraesentatur. Obiectum foris, ut foris et prout est in se absolute, proprie non est obiectum sensationis externae, sed obiectum concomitans tantum ; non est sensibile per se, sed per accidens ; adicitur simplici sensationi sensuum externorum mediante repraesentatione sensuum internorum (est obiectum sensibile per se sensuum internorum). Cognoscitur enim obiectum foris, ut foris et prout est in se, per experientiam sensilem mediatam [1]. Haec autem experientia eo fit, quod phantasia et memoria sensitiva diversis sensuum externorum sensationibus eo deducuntur, ut has ipsas sensationes inter se coniungant aut etiam ad invicem separent et coniunctas vel separatas iterum reproducant, data excitatione extrinseca, quae consistit in ipsis sensuum externorum sensationibus simplicibus [2]. Ita coniungitur sonus cum

---

[1] Semper agitur hic de sensitiva cognitione tantum, quomodo cognitio perfectior mere sensitiva contingat huius mundi aspectabilis.

[2] Haec cognitio, pedetentim per experientiam acquisita, etiam innata esse potest per aestimativam ; in multis brutis certo est innata.

campana mota, odor cum flore, tertia dimensio et distantia in profundum cum bina dimensione diversimode figurata et adumbrata, et ita cognoscitur sonus et odor et color ut foris, ut distinctus et ut distans a corpore subiecti cognoscentis. Etiam sensus contactus (tactus, sensus temperaturae, gustus) obiectum non apprehendunt per se ut foris, ut distinctum a corpore subiecti sentientis. Per experientiam mediatam distinguuntur contactus de foris provenientes et mutabiles a contactibus permanentibus internis partium ipsius corporis sentientis, et ita obiectum foris tangens distinguitur a corpore subiecti sentientis. Similiter experientia mediata discimus differentiam inter obiectum intraorganicum et obiectum extraorganicum, prout est absolute in se. Discimus sonos, odores debilitari, colores, figuras, magnitudines rerum mutari. Quare phantasia huic experientiae innixa, sensationes sensuum externorum corrigendo, repraesentat res foris exsistentes, prout absolute in se sunt. Ita per virtutem phantasiae supplentis, obiectum intraorganicum, quod per se non est nisi imperfecta obiecti extraorganici imago, p e r a c c i d e n s fit imago perfecta, fit pro p e r c i p i e n t e quasi imago cinematographica terdimensionalis, quae omnia accidentia fideliter repraesentat. Cum ita, mediante experientia mediata, cognoscitur obiectum foris, ut foris et prout est in se absolute, tunc etiam obiectum intus ut intus cognoscitur, sed confuse tantum et implicite. Distincte et explicite obiectum intus non cognoscitur nisi investigatione scientifica.

2. Ultima radix idealismi et realismi critici continetur in negatione doctrinae thomisticae de unione maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum (cf. n. 466, 1). Non intellecta et reiecta unitate identitatis inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum, unitas intentionalis identitatis ad meram similitudinem reducitur. Sed haec doctrina ducit ad realismum criticum et idealismum. Si cognoscens non fit ipsum obiectum cognitum, sed induit tantum eius similitudinem, ipsum obiectum non est in cognitione seu non est cognitum, sed aliqua eius similitudo tantum. Nam obiectum, quod est in cognitione, quod habet esse cognitum in cognoscente, cum actu cognoscente identificatur: habet eius esse, esse cognitum. Ergo cognoscens nulla cognoscit obiecta a se distincta, sed subiectivas affectiones tantum, quae dicuntur similitudines, ex quibus, quomodo ad obiecta transsubiectiva perveniatur, non apparet. Neque apparet, quomodo dicantur similitudines, cum cognitioni nulla appareant obiecta, quorum sint similitudines.

690. Obi. *Contra totam th.* Nulla omnino sunt obiecta transsubiectiva cognitionis. 1. Obiecta actionis immanentis seu psychicae non sunt transsubiectiva. Atqui obiecta cognitionis sunt obiecta actionis immanentis seu psychicae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non sunt transsubiectiva secundum esse intentionale, secundum esse psychicum (secundum esse cognitum), quod habent in cognoscente, *conc.;* non sunt transsubiectiva secundum esse reale physicum aut meta-

physicum, quod eis convenit absolute et in se, *nego. Conc. min.; dist. consq.* Obiectum cognitum qua tale, secundum esse cognitum, est immanens cognitioni, continetur in cognitione. Sed hoc idem obiectum cognitum, si non est cognitio ipsa (cognitio cognita) aut ens rationis a cognitione productum, cuius totum esse est percipi, habet extra cognitionem et independenter ab ea esse physicum aut metaphysicum distinctum a cognitione. Mundus physicus obicitur sensibus secundum esse suum physicum, mundus metaphysicus obicitur cognitioni abstractae intellectus secundum realitatem suam metaphysicam (secundum esse suum possibile).

2. Atqui neque sunt obiecta cognitionis, transsubiectiva secundum esse reale, quod conveniret eis in se; aliis verbis: cognitio non habet obiectum a se distinctum. *Probo.* Actio immanens, quae non potest exire extra se ad aliquid apprehendendum, non habet obiectum a se distinctum. Atqui cognitio est actio immanens. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Actio, quae non potest exire extra se, quacum tamen communicatur obiectum intentionaliter mediante specie impressa, *nego;* quacum non communicatur obiectum intentionaliter mediante specie impressa, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui mediante specie impressa obiectum non potest communicari intentionaliter cum cognitione. *Probo.* Obiectum, quod non potest communicari cum cognitione mediante aliqua similitudine, non potest intentionaliter communicari mediante specie impressa. Atqui obiectum non potest communicari cum cognitione mediante aliqua similitudine. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Mediante aliqua similitudine, quae non constituit cognoscens ipsum obiectum intentionaliter, *nego;* mediante aliqua similitudine, quae cognoscitive informans constituit cognoscens in actu secundo ipsum obiectum intentionaliter, *conc. Contradist. min.* (cf. n. 471, 2 sq.).

Contra I p. 1. Sensus externi non habent obiecta tum secundum materiam et formam, tum secundum praesentiam transsubiectiva. *Probo.* Sensus, qui habent obiecta tum secundum materiam et formam, tum secundum praesentiam transsubiectiva, numquam fallerentur, ne per accidens quidem. Atqui sensus externi multoties falluntur. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Numquam fallerentur circa sensibile per accidens, *nego;* circa sensibile per se, *subdist.:* Numquam falluntur positive, *conc.;* negative, *nego. Contradist. min.* Dicitur sensus externus errare etiam positive circa suum sensibile per accidens. At cum hoc sensibile per accidens revera non sit obiectum sensus externi, sed alterius potentiae cognoscitivae, a qua repraesentatur et sensationi sensus externi adicitur, hic error positivus non est sensus externi, sed illius potentiae, quae hanc falsam repraesentationem sensationi sensuum externorum adicit.

2. Atqui sensus externus positive fallitur circa sensibile per se. *Probo.* Visus positive fallitur circa magnitudinem, figuram, situm, motum. Atqui visus, qui positive fallitur circa magnitudinem, figuram, situm, motum, est sensus externus, qui positive fallitur circa sensibile (visibile) per se. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Visus positive fallitur circa magnitudinem etc., prout sunt visa per se, seu prout in imagine retinali (physice considerata) continentur, *nego;* prout sunt visa per accidens, seu prout extra oculum sunt absolute secundum se, *conc. Contradist. min.* Obiectum foris, ut foris et prout est in se absolute, non est sensibile per se sensuum externorum, sed sensibile per accidens: adicitur simplici sensationi sensuum externorum mediante repraesentatione sensuum internorum (cf. schol. 1). Cum a latere aspiciendo videmus circulum ut ellipsim, visus accurate videt figuram, prout est in oculo, at phantasia, hanc visionem simpliciter ad extra proiciens, errat (per accidens).

3. Atqui visus neque videt res, prout in imagine retinali continentur. *Probo.* Si visus videret res, prout in imagine retinali continentur, videret res inversas et secundum microscopicas tantum proportiones. Atqui visus non videt res

inversas et secundum microscopicas proportiones. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Si videret coloratum, extensum, figuratum intus in oculo tamquam in oculo, tamquam in retina, *conc.*; si non videt tamquam in retina, *nego. Contradist. min.* Cum oculus imaginem retinalem non videat qua talem (cf. n. 488), neque videt res ut in retina. Non videt res in relatione ad retinam, ita ut supremum rei videret in infimo retinae et infimum rei videret in supremo retinae (prout respondet imagini inversae). Non videt res, et inter has etiam ipsum corpus videntis, nisi in relatione ad invicem, sicut in retina sunt repraesentatae. Haec repraesentatio autem quoad id, quod est supremum et infimum, respondet rebus foris exsistentibus. Oculus proinde omnino recte videt infimum rei in directione versus pedes videntis, et supremum videt in directione opposita, Idem dicatur de relationibus magnitudinis. Res visae inter se mensurantur secundum habitudinem ad invicem, non secundum habitudinem suam ad retinam. Nam sicut visus non terminatur in imaginem retinalem, qua talem, ita neque terminatur in relationes rerum ad retinam, sed in relationes rerum ad invicem. Difficultates, quae spectant sensibilia propria sensuum externorum, in n. 698 solventur.

Bibliographia. *C. Boyer,* De problematis critici positione et solutione, Acta primi Congressus thomistici internationalis, Romae 1925, 3—8. *Id.*, Quo sensu problema criticum sit ponendum, DThPlac 29 (1926) 279—280. *G. De Craene,* La croyance au monde extérieur, RNSPh 5 (1898) 410—428. *H. Demolder,* La saisie immédiate du réel, RNSPh 55 (1957) 343—367. *E. Domet de Vorges,* L'objectivité de la connaissance intellectuelle, RNSPh 3 (1896) 24—44. *P. Fleig,* Die Erkenntnis der Aussenwelt nach Thomas von Aquin, PhJ 43 (1930) 41—66. *R. Garrigou-Lagrange,* De idealismi principio «quidquid est extramentale est incognoscibile», Ag 10 (1933) 242—260. *P. Geny,* De ratione problematis critici solvendi, Acta primi Congressus thomistici internationalis, Romae 1925, 129—136. *Id.*, Critica de cognitionis humanae valore disquisitio, Romae 1932. *E. Gilson,* Le Réalisme méthodique, Paris s. a. *Id.*, Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Paris 1939. *J. Gredt,* Le dernier fondement de notre certitude du monde sensible, RTh 27 (1922) 339—350. *R. Jolivet,* Le thomisme et la critique de la connaissance, Paris 1933. *V. Kuiper,* Ragione e perfezione dell'immanenza secondo S. Tommaso d'Aquino, Ag 12 (1935) 145—170. *Id.*, Lo sforzo verso la trascendenza, Roma 1940. *J. Lemaire,* La connaissance sensible des objets extérieurs, RNSPh 22 (1920) 37—70. *J. Le Rohellec,* De genuina humanae cognitionis ratione adversus idealismum hodiernum, DThPlac 32 (1929) 563—573; 33 (1930) 149—163; 576—587. *Id.*, Problèmes philosophiques, Paris 1933. *J. Maréchal,* Le point de départ de la Métaphysique, cah. V: Le Thomisme devant la Philosophie critique, Louvain-Paris 1926. *Id.*, Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective, RNSPh 29 (1927) 137—165. *A. Masnovo,* Esegesi tomistica, RFNS 27 (1935) 329—337; 29 (1937) 144—147. *Id.*, Appunti di gnoseologia tomistica, RFNS 32 (1940) 274—282. *D. Mercier,* Critériologie générale, Louvain 1926. *L. Noel,* Le réalisme immédiat, Louvain 1938. *F. Olgiati,* Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico, Acta secundi Congressus thomistici internationalis, Taurini-Romae, 1937, 47—71. *C. Piat,* Valeur de la raison humaine, RNSPh 14

(1907) 5—18. *G. Picard,* Le problème critique fondamental, APh I cah. II, Paris 1923. *Id.,* Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques, APh IV cah. I, Paris 1926. *N. Picard,* De valore specierum intentionalium in cognitione sensibili iuxta principia P. Gabrielis Picard S. I., Ant 10 (1935) 345—380; 465—498. *G. Rabeau,* Note sur l'activité constructrice de l'esprit et la critique de la connaissance, Acta primi Congressus thomistici internationalis, Romae 1925, 9—24. *M. D. Roland-Gosselin,* Essai d'une étude critique de la connaissance I, Bibliothèque thomiste XVII, Paris 1932. *E. Rolfes,* Die Realität der Aussenwelt, DThFrib 8 (1921) 152—159. *A. Rossi,* Valore della conoscenza, DThPlac 45 (1942) 82—95. *A. Rozwadowski,* De problemate criteriologico, Gr 8 (1927) 55—75; 424—452. *A. D. Sertillanges,* L'être et la connaissance, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 175—197. *Y. Simon,* Introduction à l'ontologie du connaître, Paris 1929. *G. Soehngen,* Sein und Gegenstand, Münster 1930. *J. Di Somma,* Doctrina S. Thomae de veritate et judicio contra idealismum modernum, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 4 (1936/37) 26—40. *E. Toccafondi,* Il problema della realtà e l'inizio della metafisica critica, Ag 11 (1934) 277—324. *Id.,* La ricerca critica della realtà, Roma 1941. *J. de Tonquédec,* La critique de la connaissance, Paris 1929. *A. Ušeničnik,* De cognoscibilitate mundi externi, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 5 (1938) 115—135. *P. Wintrath,* Zur Frage nach der Natur des Gegenstandes der äusseren Sinne, DThFrib 2 (1924) 158—175. *Id.,* Der Begriff des Erkennens und die Bewusstseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes, DThFrib 6 (1928) 129—153. *Id.,* Wirklichkeit und Bild im Erkennenden, DThFrib 7 (1929) 61—76; 184—196. *Id.,* Inwiefern ist der Gegenstand unseres Verstandes Bewusstseinsjenseitig?, DThFrib 9 (1931) 265—292; 429—448; 10 (1932) 79—102. *S. Zimmermann,* Problema criticum quomodo ponendum et solvendum, Acta primi Congressus thomistici internationalis, Romae 1925, 137—138. Cf. Bibliographia ad n. 483—491.

Ad 687. *S. Thomas:* «Quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum [cf. Arist., Met. IV 5, 1009 a 8; S. Thom. lect. 9 n. 661 sq.]; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scil. de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce,

vere iudicabit; et similiter si ille, qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit: uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX Metaphys., una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intellegit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod "lapis non est in anima, sed species lapidis" [De an. III 8, 431 b 29; S. Thom. lect. 13 n. 789]; sequetur quod anima per speciesi ntelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam» (S. th. I 85, 2; cf. 14, 6 ad 1; In De an. III lect. 2 n. 595 [vide ad 696]; lect. 8 n. 718; Ver. 10, 9; 14, 8 ad 5; Q. d. an. a. 2 ad 5; Spir. creat. a. 9 ad 6; C. g. II 75: Secunda vero; IV 11: Dico autem intentionem; Comp. 85: Prima enim ratio).

Thesis 12: *Methodus, secundum quam Kant in « Critica rationis purae » « idealismum transcendentalem » introducit, et principium fundamentale, cui superstruit hoc systema, sunt absurda; ipsum vero systema plures in se continet apertas contradictiones et ducit ad scepticismum universalem. Neque per ea, quae docet in « Critica rationis practicae », Kant scepticismum universalem effugere potest.*

691. St. qu. Immanuel Kant in « Critica rationis purae » [1], distinguendo inter scientiam physicam, quae est de « phaenomenis » seu de apparentiis rerum, prout experientiae nostrae obversantur, et metaphysicam, quae est de iis, quae subsunt phaenomenis et transcendunt experientiam nostram, i. e. de ipsis rerum essentiis, prout sunt in se, investigationem instituit, num Metaphysica seu scientia circa ea, quae transscendunt experientiam, sit possibilis. Iam vero omnis scientia in iudiciis consistit universalibus et necessariis, quibus novam cognitionem acquirimus. Quaestio igitur circa possibilitatem Metaphysicae et cuiuscumque alterius scientiae coincidit cum quaestione, num et quomodo possibilia sint iudicia universalia et necessaria illa, quibus novam cognitionem acquirimus. Iudicia autem haec secundum Kant sunt sola iudicia synthetica a priori.

[1] Kritik der reinen Vernunft. Kant duas huius operis editiones evulgavit: Riga 1781 et 1787.

Dividit enim iudicia 1. in analytica et synthetica, quatenus P hauritur aut non hauritur ex S^i analysi, quae sola definitione habetur; 2. in iudicia a posteriori et a priori, quatenus sunt experimentalia (circa singularia, contingentia) aut non experimentalia, sed necessaria, universalia. Iudicia analytica omnia sunt a priori, synthetica vero, secundum Kant, sunt partim a posteriori — et haec versantur circa singularia et contingentia —, partim a priori seu necessaria et universalia. Et his solis constat scientia omnis. Nam iudicia a posteriori non pertinent ad scientiam, quia scientia est de necessariis et universalibus; analyticis autem non constituitur scientia, quia sunt mere explicativa (Erläuterungsurteile), cum P sit definitio S^i. At in syntheticis P aliquid novi addit S^o: sunt iudicia amplificativa (Erweiterungsurteile); quare, si sunt universalia et necessaria, scientiam constituunt.

Haec autem necessitas et universalitas, secundum Kant, ab experientia provenire non potest; experientia enim non exhibet nisi contingentia et singularia; ergo provenit a subiecto. Ideo « a priori » idem significat apud Kant quod « subiectivum ». Innatae enim sunt menti quaedam formae seu leges concipiendi et cogitandi mere subiectivae, secundum quas spontanee et ab intrinseco cogimur concipere et cogitare. Cum autem tres facultates cognoscitivas admittat Kant: sensibilitatem (Anschauung), intellectum (Verstand), rationem (Vernunft), secundum has tres potentias etiam formas inditas distinguit: formae sensibilitatis sunt spatium (iuxtapositio partium — extensio) et tempus (successio partium — motus). Materia autem his formis circumvestienda seu elementum obiectivum ab illo obiectivo provenit, quod Kant in rerum natura reliquit, quod est cognitioni nostrae prorsus impervium (das Ding an sich: res in se), quod tamen excitatione sua in sensibilitate nostra producit impressiones quasdam, quae mediantibus formis sensibilitatis spatii et temporis excipiuntur et apparent tamquam spatialiter extensa et successiva temporaliter (phaenomena). Formae intellectus, cuius actus est iudicium, sunt duodecim categoriae, quae sunt modi seu leges mere subiectivae, secundum quas iudicia fiunt. Hae categoriae sunt *a)* secundum quantitatem iudicii: 1. unitas (iudicium singulare), 2. pluralitas (iudicium partiale), 3. totalitas (iudicium universale); *b)* secundum qualitatem iudicii: 4. realitas (iudicium affirmans), 5. negatio (iudicium negans), 6. limitatio (iudicium infinitum [1]); *c)* secundum relationem iudicii: 7. substantia et accidens (iudicium categoricum), 8. causa et effectus (iudicium conditionale), 9. actio mutua (iudicium disiunctivum); *d)* secundum modalitatem iudicii: 10. possibilitas et impossibilitas (iudicium problematicum), 11. exsistentia et non-exsistentia (iudicium assertorium), 12. necessitas

[1] cuius P est terminus infinitus: Homo est non - lapis.

et contingentia (iudicium necessarium). Materia vero sunt intuitiones sensiles seu phaenomena spatialia et temporalia, quorum multiplicitas mediante iudicio secundum duodecim categorias reducitur ad unitatem conceptus. Formae rationis, cuius actus est ratiocinium, sunt ideae, quae sunt simul modi, secundum quos ratiocinia fiunt et termini eorum. Terminus enim motus speciem tribuit motui. Ratiocinium autem est aut categoricum, aut hypotheticum, aut disiunctivum. Ratiocinium categoricum fundatur super categoriam substantiae et accidentis et ducit ad ideam psychologicam (ideam τοῦ Ego), i. e. ad subiectum absolutum, quod de alio subiecto nequit praedicari. Ratiocinium hypotheticum fundatur super categoriam causae et effectus et ducit ad ideam cosmologicam (ideam mundi), i. e. ad absolutam dependentiam omnium singularium a totalitate. Ratiocinium disiunctivum, fundatum super categoriam actionis mutuae, ducit ad ideam theologicam (ideam Dei), i. e. ad absolutam unitatem omnium perfectionum. Materia vero rationis sunt conceptus intellectus, qui per ideas in altiorem unitatem scientificam rediguntur.

His expositis, concludit Kant totam nostram cognitionem inclusam esse intra limites experientiae sensilis : non cognoscimus nisi obiecta sensibilia, neque haec cognoscimus, prout in se sunt, sed prout nobis apparent (phaenomena) secundum formas mere subiectivas sensibilitatis et intellectus : unica scientia possibilis est physica seu circa sensibilia (Mathematica et Physica mathematica), et haec est scientia phaenomenalis. Metaphysica vero est impossibilis.

Kant systema suum, expositum in « Critica rationis purae », vocat « idealismum transcendentalem », quatenus formae menti inditae, secundum quas fit omnis cognitio, transcendunt cognitionem nostram, i. e. inveniuntur in mente antecedenter ad cognitionem tamquam conditiones eius. Hunc idealismum transcendentalem tamquam idealismum formalem opponit idealismo materiali, qui rerum exsistentiam negat. Retenta enim rerum exsistentia, Kant cognitionem explicandam censet non ita, ut mens cognoscens conformetur rebus, sed ut res conformentur menti, seu formentur secundum formas menti inditas, atque nonnisi ita putat efficaciter refutari posse tum scepticismum, qui omnem cognitionem in dubium vocat, tum idealismum (materialem), qui rerum exsistentias tollit.

Hunc idealismum transcendentalem ipse Kant transcendere conatus est in « Critica rationis practicae » [1]. Homo — ita ibi docet — in se invenit conscientiam obligationis moralis, quae ipsi obtruditur (« imperativus categoricus »). Haec autem obligatio supponit libertatem. Homo proinde ordinatur ad observationem legis, ad vir-

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788.

tutem. Eius finis ultimus est infinitus progressus in perfectione virtutis, qui supponit immortalitatem animae. Necesse est autem, ut habeatur concordia inter virtutem seu observationem legis, et beatitudinem seu desideria eius, qui legem observat. Sed haec concordia in hoc mundo non reperitur. Quare admittenda est causa supramundana, intellectu et voluntate praedita, quae hanc concordiam efficiat. Haec causa est Deus. Hae igitur tres veritates: libertas, immortalitas animae, exsistentia Dei, necessariae omnino sunt ad vitam practicam moralem degendam. Quare, quamquam theoretice demonstrari non possunt, practice « postulantur » (« postulata rationis practicae »). Assensum, quem his veritatibus tamquam postulatis rationis practicae praebemus, Kant vocat « fidem ». Atque ita putat « rationem practicam » his veritatibus certitudinem obiectivam restituere, quam « Critica rationis purae » eis ademit [1].

692. Prob. th. I p.: Methodus, secundum quam Kant in « Critica rationis purae » « idealismum transcendentalem » introducit, est absurda. Ex dubio circa aptitudinem rationis ad cognoscendum: Kant introducit idealismum transcendentalem dubitando, num ratio (et potentiae cognoscitivae in genere) cognoscere possint res, prout sunt. Atqui haec est methodus absurda, utpote continens circulum vitiosum; mediante enim ratione, de cuius aptitudine ad cognitionem dubitat, vult cognoscere, quid ipsa haec ratio possit, et stabilire suum systema. Ergo methodus idealismi transcendentalis est absurda.

Prob. II p.: Principium fundamentale, cui superstruit « idealismum transcendentalem », est absurdum. Ex absurditate iudiciorum syntheticorum a priori: Principium fundamentale, cui Kant superstruit idealismum transcendentalem, sunt iudicia synthetica a priori. Atqui iudicia synthetica a priori sunt absurda. Ergo principium fundamentale « idealismi transcendentalis » est absurdum.

Prob. min. Iudicia, in quibus habitudo inter S et P non perciperetur (sive immediate, sive mediate) neque ex ipsis terminis seu rebus, i. e. ex analysi subiecti et praedicati, neque ex experientia, sunt absurda. Iudicium enim certum quodlibet nequit haberi nisi evidentia (cf. n. 667 701). Sed in casu non haberetur evidentia, quia haec esset aut a posteriori, i. e. ex experientia, quod hic excluditur, aut a priori, i. e. ex analysi essentiae rerum, quod hic iterum excluditur.

Prob. III p.: Ipsum systema plures in se continet apertas contradictiones. 1. Secundum Kant nullam omnino essentiam, prout est in se, cognoscere possumus; et tamen ipse essentiam intellectus hu-

[1] Systema Kantii « Modernistae » applicant rebus theologicis; cf. Pius X, Litt. Encycl. « Pascendi dominici gregis ». (1907).

mani cognoscere studet et optime cognoscere contendit ; immo ex hac ipsa cognitione deducit nos nullam omnino essentiam cognoscere posse.

2. Kant veracitatem intellectus nostri in dubium vertit, quatenus dubitat, num possit cognoscere res, prout sunt in se, et tamen mediante hoc ipso intellectu crisin instituit, ut sciat, quid valeat cognoscere intellectus noster ; immo per hanc crisin eo devenit, ut affirmet intellectum nostrum res, prout sunt in se, cognoscere non posse.

3. A Kant exsistentia rerum contra idealismum « materialem » affirmatur et propugnatur mediante principio causalitatis, et tamen ab eodem Kantio causalitas et ipsa exsistentia ut categoriae intellectus, i. e. ut formae mere subiectivae, habentur.

Prob. IV p.: Systema ducit ad scepticismum universalem. Ex eo quod destruit cognitionem omnium obiectorum : Systema, quod destruit cognitionem omnium obiectorum, immo ipsius Ego cogitantis, ducit ad scepticismum universalem. Atqui systema Kantii destruit cognitionem omnium obiectorum ; ideae enim rationis, inter quas ipsa idea τοῦ Ego, conceptus intellectus nullius obiectivi valoris sunt, et intuitiones sensibilitatis reducuntur ad mera phaenomena. Ergo systema Kantii ducit ad scepticismum universalem.

Prob. V p.: Neque per ea, quae Kant docet in « Critica rationis practicae », scepticismum universalem effugere potest. « Fides », in virtute cuius admittimus postulata rationis practicae, aut est caeca, caecus instinctus, et tunc contra eam valent ea, quae valent contra instinctum Reidii (cf. n. 700), aut est vera cognitio, in virtute cuius intelligimus postulata haec necessario conecti cum vita morali, et tunc contra eam valent, quae contra obiectivum valorem cuiuscumque cognitionis nostrae Kant in « Critica rationis purae » ostendere conatus est. Ergo neque hac ratione Kant effugere potest scepticismum universalem.

693. Schol. 1. Quoad divisionem iudiciorum in analytica et synthetica, quae apud recentes invaluit, nota : eam esse ratione originis ; ideo iudicia non spectantur quoad se, sed quoad nos. Iudicium est analyticum, si habitudo inter S et P ex ipsa subiecti et praedicati essentia cognoscitur, sive immediate : iudicia analytica immediata, sive mediate, ope ratiocinii deductivi : iudicia analytica mediata. Iudicium est syntheticum, si habitudo inter S et P ex experientia cognoscitur (cf. n. 40, 5).

Sicut iudicia analytica, ita etiam synthetica sunt aut immediata, aut mediata. Iudicia synthetica immediata enuntiant facta singularia per experientiam cognita ; iudicia synthetica mediata enuntiant veritates universales, per inductionem incompletam, sed sufficientem,

sicut illud : Omnia corpora sunt gravia. Haec iudicia synthetica mediata dicuntur principia synthetica, quia in scientiis experimentalibus adhibentur ad conclusiones ex eis deducendas.

2. Iudicia analytica omnia, sive immediata sive mediata, sunt duplicis generis : in quibusdam praedicatum est definitio subiecti aut pars huius definitionis : Linea recta est, quae secundum directionem suam aequaliter protenditur ; Trigonum est figura tribus lineis rectis circumscripta ; Quod fit, habet esse post non-esse (iudicia explicativa) ; in aliis praedicatum est proprietas, ex essentia subiecti necessario dimanans : Inter duo puncta linea recta est linea brevissima ; Summa angulorum trigoni aequivalent duobus rectis ; Quidquid fit, habet causam (iudicia amplificativa). Secundum vero definitionem a Kant de iudiciis analyticis datam illa tantum essent analytica, haec vero non essent ; perperam enim putat subiecti analysin de subiecti proprietatibus nihil manifestare. Hoc autem putat, quia opinatur conceptum et definitionem subiecti non manifestare essentiam subiecti ; ideo requiritur synthesis a priori, mere subiectiva.

Hic apparet error fundamentalis Kantii : eius conceptualismus [1], secundum quem profitetur ideis universalibus a parte rei non respondere naturam his ideis expressam. Ignorans enim doctrinam scholasticam de abstractione intellectus agentis, docet conceptus universales et consequenter etiam veritates universales neque esse ex experientia hausta, neque in ea verificari, sed esse « a priori », i. e. ex subiecto cogitante (cf. n. 571—574). Ex qua doctrina dimanat illa altera de synthesi a priori. Putat enim Kant analysin subiecti de subiecti proprietatibus nihil manifestare, quia putat neque conceptum, neque definitionem subiecti manifestare subiecti naturam. Quare synthesis nequit fieri nisi « a priori » modo mere subiectivo. Supposita autem doctrina scholastica de abstractione intellectus agentis, Kantii postulatum : Cognitio universalis et necessaria non est a posteriori (ex experientia), sed a priori, ita distinguimus : S t a t u s abstractionis, quo, virtute intellectus agentis, a natura separatur id, quod ei contingenter (non necessario) accidit, est a priori (i. e. ex subiecto cogitante), conc. ; ipsa n a t u r a , necessaria secundum praedicata sua quidditativa, cui accidit in mente universalitas seu status abstractionis, est a priori, nego. Haec enim natura abstracta, in singularibus invenitur et verificatur in eis.

3. Licet iudicia analytica et synthetica primarie ad invicem dividantur secundum respectum ad cognitionem nostram, tamen haec divisio etiam absolute considerari potest secundum obiectivum nexum subiecti et praedicati, et sic divisio recidit in divisionem iudiciorum

---

[1] Kant conceptualismum usque ad perfectum subiectivismum deducit, quatenus docet etiam repraesentationibus sensilibus obiectum a parte rei non respondere.

in necessaria et contingentia, et possumus loqui de iudiciis secundum se et quoad nos syntheticis, de iudiciis secundum se analyticis et quoad nos syntheticis, de iudiciis secundum se et quoad nos analyticis.

Iudicia synthetica immediata etiam secundum se synthetica sunt; principia synthetica sunt synthetica quoad nos, quoad se possunt esse analytica. Ita principium: Omnia corpora sunt physice mutabilia, secundum se est analyticum; ex ipsa enim corporis essentia potest cognosci mutabilitas, quae in corporis essentia necessario radicatur. Ea principia synthetica sunt secundum se analytica, quae enuntiant leges naturae illas, quae ex essentia rei secundum se spectatae proficiscuntur (corporum mutabilitas, affinitas chimica etc.); contra ea principia simpliciter et secundum se sunt synthetica, quae enuntiant leges naturae profectae non ex essentia rei secundum se solitarie spectatae, sed ex dispositione contingenti rerum inter se, ut sunt leges astronomicae (cf. n. 854, 2). Iudicia analytica secundum se et quoad nos sunt illa, in quibus habitudo inter S et P ex ipsa subiecti et praedicati essentia cognoscitur, sive immediate (iudicia analytica immediata) sive mediate, ope ratiocinii deductivi (iudicia analytica mediata).

694. Obi. *Contra I (III, IV) p.* 1. Crisis instituta ad determinandum, quid mens cognoscere possit, non est absurda. Atqui methodus, secundum quam Kant introducit idealismum transcendentalem, est crisis instituta ad determinandum, quid mens cognoscere possit. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Crisis instituta, dubitando de aptitudine mentis ad verum assequendum, *nego;* non dubitando de . . . , *conc. Contradist. min.*

2. Atqui Kant hanc crisin non instituit, dubitando de aptitudine mentis ad verum assequendum. *Probo.* Qui crisin instituit, admittendo factum: dari scientiam proprie dictam et obiectivam, non instituit crisin, dubitando de aptitudine mentis ad verum assequendum. Atqui Kant crisin instituit, admittendo factum: dari scientiam proprie dictam et obiectivam: mathematicam et physicam mathematicam. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui admittit dari scientiam mere phaenomenalem, *nego;* non mere phaenomenalem, sed scientiam, qua cognoscantur res, sicut sunt in se, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui etiam qui admittit dari scientiam, etsi phaenomenalem tantum, non dubitat de aptitudine mentis ad verum assequendum. *Probo.* Non dubitat de aptitudine mentis ad verum assequendum, qui admittit mentem cognoscere: aliquid esse et hoc nobis universaliter et necessario isto et illo determinato modo apparere. Atqui, qui admittit dari scientiam, etsi phaenomenalem tantum, admittit mentem cognoscere: aliquid esse et hoc nobis universaliter et necessario isto et illo determinato modo apparere. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui per inconsequentiam admittit mentem cognoscere: aliquid esse etc., *nego;* qui non per inconsequentiam admittit mentem cognoscere: aliquid esse etc., *conc. Contradist. min.* Qui admittit cognitionem phaenomenalem tantum, profitetur mentem non cognoscere res, prout sunt in se. Quo ipso negat mentem aptam esse ad verum assequendum (cf. n. 658, 1). Nec proinde mens cognoscere potest: aliquid esse et hoc nobis universaliter et necessario isto et illo determinato modo apparere. Nam cognoscere «rem esse», est cognoscere rem, sicut est in se, secundum exsistentiam suam, et cognoscere «rem nobis universaliter et necessario isto vel illo determinato modo apparere», est cognoscere accuratissime

aliquam rem, sicut est in se, i. e. formas mentis nostrae: Scientia mere phaenomenalis est in se contradictoria sicut scepticismus ipse, quem continet. Kant absurdam hanc consequentiam ex principio suo sceptico deduxit, cum statuit *exsistentiam* esse formam mere subiectivam.

Contra II p. 1. Non sunt absurda iudicia a priori, quorum P addit aliquid S^o. Atqui iudicia a priori, quorum P addit aliquid S^o, seu iudicia synthetica a priori, sunt principium fundamentale, cui Kant superstruit idealismum transcendentalem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Iudicia a priori in sensu Kantiano, i. e. iudicia universalia et necessaria, in quibus habitudo inter S et P non perspiceretur neque ex ipsis terminis, neque ex experientia, *nego;* in quibus habitudo inter S et P perspicitur ex ipsis terminis, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui in iudiciis a priori, quorum P addit aliquid S^o, habitudo inter S et P non perspicitur ex ipsis terminis. *Probo.* In iudiciis a priori, in quibus P non hauritur ex analysi S^i, habitudo inter S et P non perspicitur ex ipsis terminis. Atqui in iudiciis a priori, in quibus P addit aliquid S^o, P non hauritur ex analysi S^i. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* In iudiciis, in quibus P non hauritur ex analysi S^i neque immediate neque mediate, *conc.;* in quibus P non hauritur ex analysi S^i immediate, hauritur tamen mediate, *nego. Contradist. min.* In iudiciis a priori, in quibus P aliquid addit S^o, P non est definitio S^i neque pars huius definitionis, est tamen proprietas S^i, quae hauritur ex analysi S^i mediate, inquantum analysis S^i manifestat naturam S^i.

3. Atqui in iudiciis a priori, in quibus P aliquid addit S^o, P nullo modo hauritur ex analysi S^i. *Probo.* Nullo modo hauritur ex analysi S^i, quod nullo modo neque mediate, neque immediate manifestatur conceptu et definitione S^i. Atqui P nullo modo manifestatur conceptu et definitione S^i. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Si conceptus S^i non manifestaret naturam S^i, *conc.;* si manifestat, *nego. Dist. consq.*

4. Atqui conceptus S^i non manifestat naturam S^i. *Probo.* Conceptus, qui est a priori, i. e. ex subiecto cogitante, non manifestat naturam S^i. Atqui conceptus S^i, tamquam conceptus universalis et necessarius, est a priori. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Conceptus, qui est a priori ratione materiae seu ratione naturae, quam repraesentat, *conc.;* qui est a priori ratione formae universalitatis tantum, *nego. Contradist. min.*

Contra V p. 1. Qui fide assentitur postulatis rationis practicae, scepticismum universalem effugere potest. Atqui per ea, quae Kant in « Critica rationis practicae » docet, fide assentitur postulatis rationis practicae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui assentitur fide fundata in evidentia veritatis et credibilitatis, *conc.;* fide caeca, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui haec fides non est caeca. *Probo.* Assensus firmus et certus, praestitus postulatis rationis practicae ex eo, quod cognoscuntur tamquam necessario conexa cum vita morali, non est fides caeca. Atqui haec fides est assensus talis. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Et tunc contra eam valent, quae contra obiectivum cuiuscumque cognitionis nostrae valorem Kant in « Critica rationis purae » ostendere conatus est, *conc.;* et non valent contra eam . . ., *nego. Dist. consq.*

3. Atqui haec fides non destruitur iis, quae continentur in « Critica rationis purae ». *Probo.* Fides, quae affirmat tantum exsistentiam libertatis humanae et immortalitatis animae et exsistentiam Dei nec quamcumque admittit speculationem metaphysicam circa ista per applicationem categoriarum, non destruitur iis, quae continentur in « Critica rationis purae ». Atqui haec fides ea est, quae affirmat tantum exsistentiame tc. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si sine speculatione metaphysica et sine applicatione categoriarum haec possent affirmari *et cognosci* tamquam necessario conexa cum vita morali, *conc.;* si non possunt, *nego. Contradist. min.*

Thesis 13: *Veritas cognitionis sensuum externorum expostulat etiam sensibilia propria sensuum externorum formaliter transsubiectiva esse.*

695. St. qu. Locke in corporibus distinguit « qualitates primarias » et « secundarias ». Qualitates primariae sunt extensio, motus et quies, numerus, figura, impenetrabilitas; secundariae sunt color, sonus, odor, sapor, durum et molle, calor et frigus. Qualitates secundariae formaliter in rebus non insunt, sed in sensatione tantum, primariae vero in rebus formaliter insunt et actione sua in sensibus secundarias qualitates producunt. Ideo qualitates secundariae in corporibus inesse dicuntur causaliter, i. e. corpus per qualitates primarias et speciatim per motum virtute pollet producendi in sensibus externis qualitates secundarias. Cum qualitates secundariae sint sensibilia propria et qualitates primariae sensibilia communia, doctrina a Locke proposita scholastice ita enuntiatur: Sensibilia propria non sunt formaliter transsubiectiva, sed fundamentaliter seu causaliter tantum; sensibilia vero communia formaliter sunt transsubiectiva. Secundum hanc doctrinam non cognoscimus res, prout in se sunt, et obiectum sensuum externorum transsubiectivum non est nisi partialiter. Solum sensibile commune habet esse extra sensationem, esse vero sensibilium propriorum est percipi seu consistit in sensatione. Extensum figuratum, in motu positum, quod solum transsubiectivum est, nobis apparet sub formis mere subiectivis qualitatum immediate sensibilium (sensibilium propriorum).

Hanc sententiam inter antiquos docuit Democritus [1], qui affirmabat qualitates immediate sensiles (sensibilia propria) non inesse in rebus nisi secundum subiectivam opinionem. Recentiore tempore G. Galilei (1564—1642), Gassendi, Cartesius, Th. Hobbes (1588—1679) docuerunt has qualitates formaliter obiectivas non esse. Nostris autem diebus haec sententia omnino communis evasit inter philosophos et scientiarum naturalium peritos. Quo factum est, ut etiam plures scholastici recentes ei adhaereant. Ita H. Gründer, qui in speciali opere eam scholastice excoluit [2]. Hic distinguit qualitatem sensibilem fundamentalem et formalem. Haec non exsistit a parte rei, sed in sensatione tantum; illa a parte rei est et consistit in energia quadam [3], quae, percellendo sensus nostros, in eis producit sensationem et qualitatem formalem, quae in sola sensatione habet esse. Ita color fundamentalis (energia) mediante undulatione medii

---

[1] Cf. *Aristoteles,* De gen. et corr. I 2, 316 a. 1 sq.

[2] De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis, Friburgi Br. 1911.

[3] Gründer expresse reicit philosophiam naturae anorganicae mere mechanicam.

excitat visum et in eo producit colorem formalem. Quid sit illa energia, in qua consistit qualitas fundamentalis, nos latet. Unum, quod novimus, est: eam a parte rei exsistere et producere mediante motu in sensibus nostris qualitatem sensibilem formalem. Haec energia est obiectum formale sensuum externorum: id quod per se primo attingunt. At hoc obiectum non attingunt, prout est in se, sed prout apparet in qualitate formali mere subiectiva. Cum obiectum formale sensus externi sit energia illa occulta, obiectum materiale est extensio. Utrumque hoc obiectum, formale et materiale, cognoscimus in qualitate formali tamquam in medio mere subiectivo, quod Gründer speciei expressae assimilat; at materiale, i. e. extensionem, cognoscimus per formale, per energiam, quam ipsam cognoscimus in qualitate formali quasi in specie quadam expressa a sensu. Ita extensionem videmus per colorem fundamentalem, quem ipsum attingimus in colore formali. Doctrina haec etiam interpretationismus dicitur, quia secundum eam sensus qualitate formali mere subiectiva suo modo quasi interpretatur qualitatem fundamentalem, quae sola est a parte rei. Cum Realistae critici omnes doceant nos obiecta transsubiectiva non cognoscere nisi analogice ex eorum in nobis effectibus, patet eos vi doctrinae suae abire ad interpretationismum. Sed quidam eorum neque extensionem tamquam formaliter obiectivam habent. Ita Herbart. Qui vero eousque progrediuntur, ut doceant ne conceptus quidem nostros universales valere de obiectis transsubiectivis, iam purum phaenomenalismum Kantianum profitentur neque ullo modo Realistis adnumerari possunt. Contra vero aliqui eorum, qui interpretationismo adhaerent, realismum criticum expresse reiciunt et docent se immediate sensibus suis obiecta transsubiectiva attingere, non quidem sicut sunt in se, sed sicut apparent in qualitatibus sensibilibus subiectivis. Ita Gründer. Quorum realismum naturalem dimidiatum, non integralem dicimus.

Realismus naturalis integralis, quem n. 686—689 et hac thesi profitemur, est doctrina, secundum quam immediate cognoscimus obiecta transsubiectiva, prout in se sunt, etiam secundum qualitates immediate sensibiles. Realismus igitur naturalis opponitur tum idealismo, tum realismo critico (illationismo), tum doctrinae eorum, qui negant obiectivitatem formalem qualitatum sensibilium (interpretationismo). Realismus naturalis a quibusdam vocatur perceptionismus, quem opponunt conceptionismo, quo nomine complectuntur tum idealismum tum realismum criticum.

Magni philosophi antiquitatis et medii aevi realismum eumque naturalem profitentur. Speciatim Aristoteles realismum naturalem philosophice excoluit et contra Scepticos defendit. Aristotelem sequuntur S. Albertus Magnus et S. Thomas Aquinas. Similiter S. Au-

gustinus realismo naturali adhaeret, quem contra Neoacademicos defendit [1]. Exinde etiam tota scholastica medioaevalis, quae Augustino et Aristoteli adhaeret, realismum naturalem profitetur. Recenti vero tempore idealismus magis magisque propagatus est, et etiam plures philosophi scholastici ad realismum criticum abierunt aut saltem sensibilium propriorum sensuum externorum obiectivitatem formalem negaverunt. Sed magna pars recentium scholasticorum realismo naturali integrali fideliter adhaesit. Qui omnes in eo conveniunt, ut asserant nos immediate apprehendere obiecta transsubiectiva, sicut in se sunt; differunt vero accidentaliter in explicando modo huius cognitionis. Obiectivitatem cognitionis nostrae eo fere modo sicut nos explicant P. Geny (1871—1925) [2] et J. de la Vaissière (1863—1940) [3]. Etiam plures alii philosophi et scientiarum naturalium periti realismo naturali adhaerent et formalem obiectivitatem qualitatum secundariarum propugnant. Pro doctrina de qualitatum secundariarum obiectivitate formali strenue decertat etiam G. Th. Fechner (1801—1887), physicus et psychophysicus, qui ostendit doctrinam negantem formalem sensibilium propriorum obiectivitatem esse omnino contranaturalem. Cum tamen Fechner ut metaphysicus panpsychismum profiteatur, sibi non constat et in idealismum, quem reiecerat, reincidit. Etiam H. Bergson (1859—1941) realismum naturalem profitetur et asserit nos immediate apprehendere res, sicut in se sunt, cum qualitatibus suis.

696. Prob. th. *Arg. I.* Ex eo quod cognitio sensuum externorum est immediata sensibilium propriorum intuitio: Veritas cognitionis, quae est immediata sensibilium propriorum intuitio, nulla mediante specie expressa, expostulat haec sensibilia formaliter transsubiectiva esse. Atqui cognitio sensuum externorum est immediata sensibilium propriorum intuitio, nulla mediante specie expressa. Ergo expostulat haec sensibilia formaliter transsubiectiva esse.

Mai. patet ex indole cognitionis intuitivae, quae fit nulla mediante specie expressa. Haec cognitio, cum nullo modo productiva sit quoad obiectum suum, expostulat obiectum omnino ita a parte rei exsistere, sicut cognitione attingitur.

Min. ex eo probatur, quod obiectum proprium sensuum externorum sunt sensibilia propria, quae proinde immediate attinguntur,

---

[1] S. Augustinus diserte affirmat sensus cognoscendo adaequari obiectis et qualitates immediate sensibiles esse formaliter obiectivas (cf. De Trin. XI c. 1, n. 3; XIV c. 10, n. 13). Quae ex S. Augustino (De vera relig. c. 33; Contra Academicos XIII c. 11, n. 26) contra realismum naturalem afferuntur, ex doctrina nostra hic tradita solvuntur.

[2] Critica de cognitionis humanae valore disquisitio 3, Romae 1932, n. 286—308.

[3] Cursus Philosophiae Naturalis I, Paris 1912.

et attinguntur etiam nulla mediante specie expressa, quia sensus externi speciem nullam exprimunt.

Arg. II ducitur ex falsis sequelis doctrinae adversae, quae continet phaenomenalismum partialem et idealismum partialem et ducit ad idealismum acosmisticum et ad scepticismum.

a) Doctrina, quae negat sensibilia propria seu qualitates secundarias formaliter obiectivas esse, continet phaenomenalismum partialem, quia secundum hanc doctrinam sensus externi obiectum suum ex parte non cognoscunt, sicut in se est, sed sicut apparet secundum formas qualitatum secundariarum mere subiectivas. Sicut in se est, non cognoscitur nisi secundum quantitatem suam et affectiones, quae immediate quantitatem sequuntur.

b) Haec doctrina continet idealismum partialem, quia secundum eam obiectum sensuum externorum non est transsubiectivum nisi ex parte, et quidem obiectum proprium singulorum sensuum mere subiectivum est.

c) Haec doctrina ducit ad idealismum acosmisticum, qui in ordine corporeo est totalis. Nam si qualitates secundariae non sunt formaliter obiectivae, cognoscimus corpus seu extensum in repraesentatione fallaci qualitatis secundariae, quae se manifestat tamquam transsubiectivam, cum sit status mere subiectivus ; iam vero quod ita cognoscitur, etiam ipsum fallacia et illusio est.

d) Haec doctrina ducit ad scepticismum universalem, quia recusat evidens sensuum externorum testimonium ; qui enim ita agit, consequenter etiam de veracitate cognitionis in genere dubitare deberet.

697. Coroll. Ergo sensus apprehendunt res, prout sunt, non tantum secundum qualitates primarias, sed etiam secundum secundarias : admittendus est realismus naturalis integralis.

698. Schol. Difficultates contra formalem obiectivitatem (transsubiectivitatem) qualitatum secundariarum fiunt ex triplici capite : *a)* ex factis, quae dicuntur contradictoria, admissa formali obiectivitate harum qualitatum ; *b)* ex mechanica virium explicatione, quae est doctrina communiter recepta in physica moderna ; *c)* ex doctrina physiologica de sensationibus causatis ex inadaequatis irritationibus.

a) Eadem aqua esset simul calida et frigida, nam manu frigida sentitur ut calida, manu autem calida ut frigida. Idem sonus simul diversam intensitatem et diversam altitudinem haberet, nam plures auditores audiunt eundem sonum alter ut intensiorem, alter ut minus intensum, prout minus vel magis distant a corpore sonante. Et si corpus sonans movetur vel pars auditorum, idem sonus pro diversis auditoribus etiam aliam haberet altitudinem (principium Doppleri) ;

bullula saponis in eadem sui parte esset affecta diversis coloribus. Etiam ex coloribus, qui mixtione oriuntur pigmentorum diversi coloris, ostenditur colores formaliter obiectivos non esse. Ex mera iuxtapositione particularum diversimode coloratarum resultat color aggregati, qui est plane diversus a coloribus singularum particularum. Sic pulveres diversi coloris, v. g. caerulei et flavi, cum miscentur, exhibent colorem viridem. Sub microscopio vero iterum distinguuntur singulae particulae iuxtapositae in suo colore. Idem apparet ex disco Newtonii ; colores spectrales in disco Newtonii mutantur in album per meram disci rotationem celerem ; et per meram rotationis cessationem color albus iterum mutatur in colores spectrales.

Resp. : Plurimae difficultates, quae contra formalem qualitatum secundariarum obiectivitatem congeruntur, evanescunt, si attenditur ad doctrinam de obiecto sensuum externorum (cf. n. 487 sq.). Sensus temperaturae non absolute sentit temperaturam, sed sentit eam, prout agentem in organum, in nervum, secundum temperaturam ipsius nervi. Ex quo patet manum frigidam omnino adaequate sentire aquam tepidam tamquam calidam, i. e. tamquam calefacientem seu augentem temperaturam nervi, manum vero calidam tamquam frigidam, i. e. tamquam minuentem temperaturam nervi. Eadem enim aqua tepida aliter agit in manum frigidam, aliter in calidam, id quod omnino recte sentitur sensu temperaturae. Obiectum, quod per se immediate sentitur auditu, est sonus in membrana basilari, qui revera est intensior vel minus intensus, secundum quod auditor minus vel magis distat ab origine soni. Et si corpus movetur vel pars auditorum, revera in auribus diversorum auditorum (in membrana basilari) soni diversae altitudinis producuntur [1]. Secundum diversum inspectionis angulum revera alius color producitur (per interferentiam) in retina eorum, qui eandem bullulae saponis partem inspiciunt. In visione coloris mixti, qui oritur mixtione pigmentorum, revera obtinet error, sed m e r e n e g a t i v u s. Haec visio est visio confusa diversorum colorum : oculus videt singulas particulas caeruleas et flavas ita, ut eas inter se distinguere non possit, quo confunduntur in illo colore viridi, qui aliquid caerulei et flavi participat. Etiam error mere n e g a t i v u s est, cum colores diversi in disco celerrime rotante depicti omnes ut albi videntur. Processus photochimici singulis coloribus respondentes in retina perdurant et se invicem tollunt, quo fit, ut colores omnes non videantur nisi incomplete secundum id, quod eis commune est, i. e. secundum claritatis intensitatem ; sed color ita incomplete visus est color albus.

b) Secundum Physicae recentis doctrinam satis probatam qualitates secundariae sonus et calor non sunt nisi motus mechanicus,

---

[1] Si corpus sonans movetur, etiam i n a ë r e diversus sonus oritur : altior in directione motus, profundior in opposita directione.

lux et color sunt undulationes electromagneticae. *Resp.* nos admittere omnia, quae physici de his motibus probant ; at contendimus in eis non consistere totum soni, lucis, caloris phaenomenon, sed materiam, determinato modo motam, substratum esse specialium soni, lucis, caloris qualitatum. Neque umquam physici contrarium probare poterunt, i. e. totum phaenomenon in his motibus consistere, sublata qualitate speciali sensibili (cf. n. 247).

c) Conaturaliter seu adaequate ad sensationem suam movetur oculus undulationibus lucis, auris undulationibus soni etc. ; sed potest visus minus conaturaliter, i n a d a e q u a t e ad sensationem suam etiam moveri mechanice (percussione) aut electrice et aliis modis ; idem dicatur de aliis sensibus : fricando diversas linguae partes producitur sensatio gustus acidi aut dulcis, tangendo chordam tympani (nervum in aure interiore) producitur sensatio amari in lingua. Ex his phaenomenis deducitur : esse sensationes sensuum externorum sine obiecto correspondente transsubiectivo, ac proinde qualitates secundarias non consistere nisi in sensatione ; qualitates has esse « energias speciales » sensuum externorum seu formas subiectivas, secundum quas sensationes contingunt.

Resp., negando suppositum. Nullae sunt sensationes sensuum externorum ex irritationibus inadaequatis causatae. Cum enim sensus externi speciem non producant, impossibilis est sensatio, obiecto conaturali non exsistente. Quare hae sensationes, quae dicuntur ex irritationibus inadaequatis causatae, aut non sunt sensationes sensuum externorum, sed imaginationes phantasiae : sensationes imaginariae ; aut sunt sensationes causatae ex irritationibus adaequatis transmutatione irritationis inadaequatae in adaequatam. Ita certo irritatione inadaequata, cum auris mechanice irritatur, potest produci verus sonus in membranis interioris auris, et similiter irritatione mechanica oculi in oculo etiam vera lux, etsi minima, causari posset. Sed melius visio ita causata imaginaria dicitur, sicut etiam sensationes gustus mechanice causatae imaginariae sunt : irritatio a peripheria ad cerebrum perducitur ibique dispositiones habituales in actum reducit ; chorda tympani ex aure ad radicem linguae protenditur, cum autem in hac parte resideant nervi, qui amarum percipiunt, phantasia hanc irritationem exinde provenientem tamquam amari sensationem excipit ; similiter cum fricatur linguae margo lateralis, ubi resident nervi, quibus acidum sentitur, imaginatio producitur gustus acidi. Hae imaginationes similes sunt illi, quae contingit mutilo, qui putat se sentire dolores in crure amputato.

Notentur etiam errores n e g a t i v i , qui contingunt ex caecitate partiali quoad colores : aliquis color non videtur, alii vero recte videntur ; ex eo, quod aliquis color non videtur, etiam color compositus a l i t e r videtur, i. e. in colore ex duobus coloribus composito unus color non videtur, alter vero recte videtur, ita contingit viola-

ceum videri ut caeruleum. Simile quid etiam contingere potest quoad alios sensus ; ita potest esse defectus partialis gustus, ut aliquis sapor non percipiatur, ceteri vero recte percipiuntur ; ex quo fit, ut sapor compositus etiam aliter sapiat ; aliter etiam sapit cibus propter humores, quibus lingua inficitur, et ex residuis unius cibi sapor alterius modificatur.

Bibliographia. *C. Boyer,* Réflexions sur la connaissance sensible selon saint Thomas, APh III cah. II, Paris 1925, 97—116. *D. Feuling,* Zur Frage der Objektivität der Sinnesqualitäten, PhJ 25 (1912) 151—170. *J. Gredt,* Unsere Aussenwelt, Innsbruck 1921. *Id.,* De cognitione sensuum externorum[2], Romae 1924. *A. M. Milis,* De valore objectivo cognitionis sensitivae, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 1 (1934) 50—60. *L. Necchi,* I limiti dell'oggettività dei sensi esterni, RFNS 5 (1913) 33—57. *G. Van Riet,* La théorie thomiste de la sensation externe, RNSPh 51 (1953) 374—408.

Ad 696 sq. *Aristoteles* in III De anima dicit unum eundemque esse actum obiecti sensibilis (αἰσθητοῦ) et sensus, haec inter se non differre nisi ratione (μία ἐστὶν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον : c. 2, 426 a 15) ; sensationem esse quodammodo obiectum, quod sentitur (ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά : c. 8, 431 b 22). Haec ita intellecta sunt, ac si Aristoteles docuisset qualitatem sensibilem (colorem, sonum) non consistere nisi in sensatione [1]. Sed immerito. Nam in opere «De sensu et sensato [sensili]» ipse Aristoteles probe distinguit, et remittens ad ea, quae dixerat in libris «De anima», affirmat colorem in actu et sonum in actu secundum aliquam acceptionem idem esse cum actuali sensatione, secundum aliam vero non idem (τὸ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ χρῶμα καὶ ὁ ψόφος πῶς ἐστὶ τὸ αὐτὸ ἢ ἕτερον ταῖς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεσιν, οἷον ὁράσει καὶ ἀκούσει, εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς : De sensu et sens. 3, 439 a 13). Nam id quod sentitur, dupliciter sumi potest : formaliter tamquam sensum (sensu cognitum), et materialiter. In prima acceptione actus eius quod sentitur, i. e. sensum ut sensum, revera in sensatione consistit et ante sensationem non est nisi in potentia. Ante sensationem color non est sensus (sensiliter cognitus), sed sensibilis. Sensus est solummodo, si recipitur intentionaliter in potentiam sensitivam. At si obiectum sensus sumitur materialiter tamquam id, quod sentitur aut sentiri potest (qualitas sensibilis), habet actum suum independenter a potentia sensitiva et potentiae sensitivae praesupponitur, ut Aristoteles expresse notat De an. II 5 : «Sensitivum in potentia est tale quale est in actu sensibile. Et propter hoc . . . secundum quod patitur a principio, non est similis sensus sentienti [lege : sensibili] ; sed secundum quod iam est passum, est assimilatum sensibili, et est tale quale est illud» (αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται. Πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο : 418 a 3. *S. Thom.* in l. c. lect. 12 n. 382). Secundum Aristotelem igitur formalis qualitas sensilis supponitur sensationi. Qualitas ergo sensilis non consistit in sensatione. Etiam alibi Aristoteles notat qualitates sensiles habere esse extra sensationem. At tunc hae qualitates non actu, sed potentia sunt cognitae : «Priores naturales non bene dicebant in hoc, quia opinabantur nihil esse album, aut nigrum, nisi quando videtur ; neque saporem esse, nisi quando gustatur . . . Dicebant autem quodammodo recte, et quodam-

[1] Ita Aristotelem interpretatur Fr. Brentano.

modo non. Cum enim dupliciter dicatur sensus et sensibile : scil. secundum potentiam et secundum actum ; de sensu et sensibili secundum actum accidit quod ipsi dicebant, quod non est sensibile sine sensu. Non autem hoc verum est de sensu et sensibili secundum potentiam. Sed ipsi loquebantur simpliciter, idest sine distinctione» (ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. Τῇ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς· διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτέρων οὐ συμβαίνει : De an. III 2, 426 a 20. *S. Thom.* lect. 2 n. 595 sq. ; cf. lect. 8). Et Megaricis, qui esse actu tantum admittebant, omne autem esse in potentia negabant, Aristoteles obicit, eos proponere doctrinam, ex qua sequeretur qualitates sensibiles non esse, si nemo eas sentiret, id quod esset Protagorae sententia, qui docuerat esse rerum consistere in «percipi», in opinione (οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον. ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς : Met. IX 3, 1047 a 4; cf. S. Thom. lect. 3 n. 1795 sqq.). Esse qualitatum sensibilium proinde, secundum Aristotelem, non consistit in sensatione. *S. Thomas :* «Veritas est in sensu sicut consequens actum eius ; dum scil. iudicium sensus est de re, secundum quod est» (Ver. 1, 9). «Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio» (l. c. a. 11). «Circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus: ex eo scil. quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem : sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito ; quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia» (S. th. I 17, 2 ; cf. 14, 6 ad 1 ; Ver. 14, 8 ad 5).

§ 2. De causa certitudinis obiectiva seu de evidentia obiectiva

Thesis 14 : *Criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis in mente humana non est caecus instinctus, aut affectiva propensio, aut utilitas pro vita, neque est auctoritas, sive divina sive humana, neque est intellectus humanus eiusque idea clara et distincta, neque est testimonium conscientiae, sed est evidentia obiectiva.*

699. St. qu. 1. Criterium (κριτήριον) in genere est medium ad diiudicandam rem quamlibet. Quare criterium veritatis est medium ad diiudicandum de veritate seu id, quo veritas agnoscitur et a falsitate distinguitur. Potest igitur criterium veritatis definiri : medium manifestativum veritatis.

In qua definitione « manifestativum » late sumitur, etiam pro manifestativo mere extrinseco, quod est auctoritas, quae non est modus sciendi (cf. n. 31), sed mere extrinsecus manifestat veritatem, relinquendo eam in se obscuram. Proprium medii manifestativi

veritatis est infallibilitas. Nam si hoc medium infallibilitate non esset donatum, nihil omnino valeret ad veritatem manifestandam, quia in singulis casibus semper timendum esset, ne erret.

Sed medium manifestativum veritatis logicae in mente humana, de qua agit thesis, distingui potest: subiectivum — intellectus et ceterae potentiae cognoscitivae, et obiectivum. Obiectivum est duplex: evidentia obiectiva et auctoritas. Nam intellectus ceteraeque potentiae cognoscitivae manifestant obiectum seu veritatem logicam circa obiectum, et obiectum evidens manifestat intellectui seipsum seu veritatem circa seipsum, et unum subiectum cognoscens potest manifestare alteri veritatem huic ignotam. Quare distinguimus criterium subiectivum: potentiam cognoscitivam, et criterium obiectivum duplex: alterum intrinsecum, quod est evidentia, alterum extrinsecum, auctoritatem.

Criterium concipi potest: *a)* ut universale, quod valet pro omni veritate et certitudine saltem ordinis naturalis (de quo solo agit philosophia); *b)* ut particulare, pro aliquo veritatum genere determinato; *c)* ut ultimum, quod supra se non habet aliud criterium, a quo dependeat et mensuretur, sed a quo cetera omnia criteria dependent et mensurantur; *d)* ut proximum tantum, quod supra se habet altius criterium, a quo dependet seu vim suam manifestandi veritatem nanciscitur. Ideo quaerimus, num sit aliquod ex criteriis, quae supra enumeravimus, criterium ultimum et universale omnis veritatis et certitudinis naturalis, et quodnam sit.

2. Multae sunt, quod hanc quaestionem attinet, recentiorum inter se dissonae sententiae. Quidam ut criterium ultimum et universale statuunt appetitum naturalem vel elicitum seu convenientiam obiecti cum appetitu. Ita Th. Reid (1710—1796) et Fr. H. Jacobi (1743—1819) et Pragmatistae. Reid et schola scotica, quae vocatur schola sensus communis (common sense), ut criterium ultimum ponunt caecum naturae instinctum, quo pellimur ad quaedam firmiter admittenda; ita cogimur ad admittenda prima principia. Jacobi ut criterium supremum habet affectivam animae propensionem (Gefühlsglauben). Pragmatismus (W. James, 1842—1910) hoc criterium reponit in utilitate pro vita, sive privata sive publica: Verum est quidquid confert ad felicitatem privatam vel publicam. Alii pro criterio ultimo et universali statuunt criterium extrinsecum: auctoritatem, sive divinam sive humanam. Ita secundum H. F. R. de Lamennais (1782—1854) ratio individualis omnino incapax est certitudinis acquirendae; unicum medium est auctoritas et testimonium generis humani seu consensus generis humani (la raison générale), cui credendum est. Idipsum docuit P. D. Huet (1630—1721) de auctoritate divina seu de revelatione divina per magisterium ecclesiae proposita. Tertium genus est eorum, qui ut criterium supremum ponunt criterium subiectivum: intellectum humanum aut eius ideam claram et

distinctam, aut conscientiam. Protagoras docuit criterium supremum omnis veritatis seu mensuram omnium rerum esse intellectum et sensum humanum, ita ut illud exsistat, quod homini videtur, illud vero non exsistat, quod homini non videtur. Cum qua doctrina affinitatem habet philosophia Kantiana, quatenus cognitionem humanam explicandam censet non ita, ut mens cognoscens conformetur rebus, sed ut res conformentur menti seu formentur secundum formas menti inditas (cf. n. 691). Secundum Cartesium supremum veritatis criterium est idea clara et distincta ; sententia, quae pro criterio ultimo et universali habet testimonium conscientiae, attribuitur P. Galluppi (1770—1846).

3. Thesi nostra statuimus criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis esse evidentiam obiectivam. E v i d e n t i a (ἐνάργεια) in genere est obiecti claritas, qua hoc actualiter se manifestat potentiae cognoscitivae. Evidentia ita generice sumpta, applicata ad propositum nostrum seu ad ordinem intellectivum (veritas enim et certitudo non habentur nisi in iudicio intellectus), est intelligibilitas entis (ens enim est obiectum formale intellectus), qua hoc actualiter se manifestat intellectui. Est igitur evidentia obiectiva ipsa veritas ontologica causalis, considerata in actu secundo seu actu causans in mente veritatem logicam seu iudicium verum et certum. Evidentia est aut evidentia veritatis, aut evidentia credibilitatis (cf. n. 667). Evidentia veritatis subdividitur in metaphysicam, physicam, moralem, quatenus veritas est metaphysica, physica, moralis, seu secundum triplicem nexum inter S et P (cf. n. 669). Evidentia tum veritatis tum credibilitatis subdividitur, sicut certitudo, in evidentiam immediatam et mediatam (cf. l. c.). In thesi evidentiam intelligimus de quacumque evidentia obiectiva, sive immediata sive mediata, sive metaphysica sive physica sive morali, sive veritatis sive credibilitatis.

4. Thesis de certitudine naturali tantum agit, non de certitudine fidei supernaturali. Haec enim certitudo, cum sit s u p e r n a t u r a l i t e r firma super omnia, niti non potest fundamento naturali (quia causa debet esse proportionata effectui), sed eius criterium est revelatio Dei summe sapientis summeque veracis, prout innotescit sub lumine supernaturali fidei infusae. Quare naturalis illa evidentia credibilitatis, quae ad fidei actum eliciendum praerequiritur, huic omnino extrinseca est, neque ut fundamentum haberi debet, ex quo excresceret fides divina firma super omnia, sed ut conditio praerequisita extrinseca sine qua non.

700. Prob. th. I p.: Criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis non est caecus instinctus aut affectiva propensio aut utilitas pro vita. Ex eo quod non sunt media manifestativa veritatis naturalis universalia : Non est criterium omnis veritatis et certitu-

dinis naturalis, quod non est medium manifestativum veritatis naturalis universale. Atqui caecus instinctus, affectiva propensio, utilitas pro vita non sunt media manifestativa veritatis naturalis universalia. Ergo non sunt criterium omnis veritatis et certitudinis naturalis.

Ad min. a) Caecus instinctus, utpote caecus, omnino non est medium manifestativum veritatis. Si autem intelligitur de coactione, quam obiectiva evidentia in mentem exercet, non est caecus, sed cognoscitivus, neque aliud est quam natura intellectus, qui a veritate evidenti determinatur et necessitatur. *b)* Affectiva propensio non est medium manifestativum veritatis universalis et necessariae ; nam est diversa in diversis, et etiam in eodem homine est mutabilis secundum tempus et circumstantias contingentes. Quare neque est medium manifestativum boni et mali moralis, sed manifestat tantum id, quod est conveniens individuo seu placet ei secundum subiectivas dispositiones, in quibus hic et nunc invenitur. Similiter *c)* utilitas pro vita omnino non est medium manifestativum veritatis universalis et necessariae, sed manifestat tantum, quid sit bonum seu conveniens, sive individuo sive societati, secundum circumstantias contingentes, in quibus inveniuntur. Pragmatismus doctrina sua directe tendit ad destruendam veritatem universalem et necessariam. Ei veritas est aliquid relativi tantum.

Prob. II p.: Criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis non est auctoritas sive divina sive humana. Ex eo quod auctoritas aliud criterium supponit : Non potest esse criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis, quod supponit aliud criterium. Atqui auctoritas, sive divina sive humana, supponit aliud criterium. Ergo ultimum criterium omnis veritatis et certitudinis naturalis esse non potest.

Prob. min. Auctoritas omnis supponit criterium, in virtute cuius innotescat *a)* eius exsistentia et *b)* eius valor : Ut auctoritas humana mihi sit criterium veritatis, debeo certus esse *a)* exsistere homines, eosque aliquid testari, *b)* hoc testimonium verum esse. Similiter ut auctoritas divina mihi sit criterium veritatis, debeo certus esse *a)* exsistere Deum, eumque aliquid mihi testari, *b)* Deum veracem esse.

Concedimus tamen auctoritatem divinam esse criterium ultimum quoad ordinem supernaturalem fidei. At ipse ordo supernaturalis supponit ordinem naturalem, sicut gratia supponit naturam, et ideo etiam ad fidem supernaturalem praerequiritur, tamquam conditio « sine qua non » extrinseca, naturalis evidentia credibilitatis.

Prob. III p.: Intellectus humanus eiusque idea clara et distincta et testimonium conscientiae non sunt criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis. Ex dependentia intellectus humani

a rebus : Non est criterium ultimum, quod supra se habet aliud criterium, a quo dependet et mensuratur. Atqui intellectus humanus eiusque idea et testimonium conscientiae supra se habent aliud criterium, a quo dependent et mensurantur. Ergo non sunt criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis.

Ad min. Intellectus humanus eiusque idea et testimonium conscientiae dependent a rebus et mensurantur ab eis ; veritas enim intellectus creati est causata et mensurata a rebus.

Prob. IV p. : Criterium ultimum est evidentia obiectiva. Ex eo quod potentiae cognoscitivae criteria non sunt nisi per evidentiam veritatis, et auctoritas criterium non est nisi per evidentiam credibilitatis : Criterium, a quo omnia ordinis naturalis criteria dependent seu vim suam manifestandi veritatem nanciscuntur, et a quo cetera criteria omnia mensurantur, est criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis. Atqui evidentia obiectiva est criterium, a quo cetera criteria omnia ordinis naturalis dependent. Ergo evidentia obiectiva est criterium ultimum.

Prob. min. Praeter evidentiam est criterium extrinsecum : auctoritas, et criterium intrinsecum subiectivum : intellectus et ceterae potentiae cognoscitivae. Haec autem ut criteria dependent ab evidentia obiectiva, seu non sunt criteria nisi per evidentiam ; potentiae enim cognoscitivae, quia dependent ab obiectis, non sunt criteria, seu non manifestant veritatem nisi per evidentiam veritatis, et auctoritas non est criterium nisi per evidentiam credibilitatis.

701. Coroll. 1. Ergo nulla certitudo sine evidentia, aut veritatis aut credibilitatis. Evidentia enim est fundamentum ultimum, quo nititur omnis certitudo naturalis, et etiam certitudo fidei supernaturalis evidentiam credibilitatis supponit tamquam conditionem extrinsecam.

2. Ergo veritatem, quam quis evidenter tenet, infallibiliter tenet. Haec infallibilitas, quae est dos omnis criterii, specialiter omnino evidentiae convenit. Cetera enim criteria falli per accidens possunt, et tunc revera formaliter non sunt criteria. Num igitur sint criteria, seu num sint infallibilia in casu particulari, ex eo videndum est, sitne exclusus error per accidens (cf. n. 683, 2) ; hoc autem non apparet nisi per evidentiam, quatenus evidens fit errorem esse exclusum. Ceterorum igitur criteriorum infallibilitas ab evidentia mensuratur, sicut ipsa criteria ab evidentia mensurantur et dependent. Evidentia vero falli nequit, neque per se neque per accidens, neque ab aliquo alio dependet vel mensuratur.

Nota. Ad veram evidentiam requiritur etiam, ut intellectus apprehendat suam evidentiam, seu ut sciat se veritatem cum evidentia apprehendere.

3. Ergo qui concedit, hoc, quod intellectui evidenter manifestatur ut verum, nihilominus posse esse falsum, in scepticismum prolabatur necesse est. Qua in re semper tamen advertendum est solam evidentiam metaphysicam esse absolutam, physicam vero et moralem hypotheticam, ac proinde non esse errorem, si v. g. lapis, qui dicitur casurus, miraculose casurus non esset; dicitur enim casurus subintellecta conditione, dummodo ne fiat miraculum.

4. Ergo omnis error (per accidens) intellectus a voluntate provenit, inquantum intellectus, deficiente evidentia, impellente voluntate iudicat. Intellectus enim non determinatur nisi aut ab evidentia rei, aut a voluntate (cf. supra n. 668). Si determinatur ab evidentia, non errat. Error igitur non obtinet, nisi quatenus intellectus movetur a voluntate, deficiente evidentia tum veritatis tum credibilitatis.

702. Schol. 1. Motivum formale seu obiectum formale «quo», i. e. manifestativum, seu lumen, sub quo assentimur veritati evidenti, est ipsa veritatis evidentia [1]; motivum autem formale fidei, i. e. obiectum formale «quo» fidei, seu manifestativum (mere extrinsecum) veritatis creditae, est auctoritas testantis, quae in scientia et veracitate testis consistit. Credimus enim p r o p t e r auctoritatem testantis, i. e. propter eius scientiam et veracitatem. Attamen id, quod immediate movet intellectum, ut assentiatur veritati ad credendum propositae, est voluntas, cum obiectum seu veritas fidei non sit visa seu per se movens intellectum. Sed voluntas non potest movere intellectum contra naturam suam (si ordinate movet). Et haec est ratio, cur evidentia credibilitatis requiratur tamquam causa dispositiva, qua cognoscatur testimonium et auctoritas testantis. Evidentia autem credibilitatis habetur, cum certo constat et de testimonio, et de scientia et veracitate testis. Ideo horum certa notitia actui fidei praesupponitur [2]. Iam vero certa notitia de testimonio et scientia et veracitate testis non potest haberi nisi evidentia; nam licet de testimonio testis, de eius scientia, veracitate possit constare ex aliis testimoniis, tamen, cum processus in infinitum repugnet, deveniendum erit ad testem, cuius testimonium, scientia, veracitas per evidentiam cognoscuntur. Exinde patet doctrinam Huetii reddere fidem impossibilem. Idem valet de doctrina Traditionalistarum

[1] seu abstractio a materia; per abstractionem enim obiectum constituitur intelligibile seu intellectui manifestum (cf. n. 230—233).

[2] Hoc non tantum patet ex ipsa rei natura, sed etiam ex Ecclesiae catholicae doctrina. Inter propositiones ab Innocentio XI damnatas haec habetur: «Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem statc um notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.» «Non enim crederet [fidelis]», inquit *S. Thomas* (S. th. II-II 1, 4 ad 2), «nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid eiusmodi.»

(L. G. de Bonald [1754—1840], L. E. M. Bautain [1796—1867], J. Ventura [1792—1861]), qui docent nos Deum, veritates ordinis moralis certo cognoscere non posse nisi fide divina. Nam si hae veritates ipsae : Deum esse, et Deo esse credendum, rationi humanae evidentes fieri non possent, iam nemo ad fidem pervenire posset.

2. Consensus generis humani est criterium subordinatum, particulare quoad veritates obvias, quae ad vitam humanam moralem et socialem degendam sunt maxime necessariae ; natura enim humana inclinatione quadam naturali fertur ad has veritates cognoscendas. Nota tamen hanc inclinationem omnino differre ab « instinctu » scholae scoticae. Dicimus enim naturam humanam ferri ad veritates cognoscendas, i. e. evidentia amplectendas. Criterium hoc consensus generis humani reducitur ad criterium extrinsecum auctoritatis ; est enim auctoritas generis humani.

3. Idea clara et distincta Cartesii subiectivismum inducit, nisi dicatur ultimo niti evidentia obiectiva ab eaque mensurari.

4. Testimonium conscientiae est manifestativum reflexum omnis certitudinis, quatenus manifestat reflexe statum subiectivum certitudinis. Hoc testimonium conscientiae continetur in omni iudicio vero et certo, quia omne iudicium exprimit adaequationem intellectus cum re expresse seu reflexe cognitam (cf. n. 659). Sed conscientia suam manifestationem non exercet nisi mediante evidentia.

5. Aliqui scholastici recentes criterium ultimum et universale veritatum deductarum statuunt principia per se nota; principiorum vero per se notorum nullum esse criterium fatentur. Sed sicut veritates deductae manifestantur evidentia mediata, ac proinde evidentia mediata seu prima principia sunt earum criterium, ita principia per se nota manifestantur evidentia immediata, ut patet ex thesi, ac proinde evidentia immediata criterium est primorum principiorum. Ad sententiam autem horum philosophorum notetur eos nomine criterii intelligere medium distinctum a veritate ontologica seu obiectiva, cum nos criterii nomine intelligamus hanc ipsam veritatem ontologicam, prout causalitatem exercet formalem obiectivam in mentem, seu prout mensurat (per modum obiecti) veritatem logicam mentis nostrae. Quia igitur etiam hi philosophi concedunt logicam mentis humanae veritatem mensurari a veritate ontologica, ac proinde hanc, prout menti apparet per causalitatem suam in mentem, seu prout evidens fit, esse eius regulam seu normam, dissensio de nomine est, non de re.

703. Obi. 1. Criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis in mente humana est ineluctabilis necessitas, qua cogimur ad quibusdam veritatibus assentiendum. Atqui ineluctabilis necessitas, qua . . . non est evidentia obiectiva. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Est necessitas mere subiectiva seu instinctus

caecus, *nego ;* necessitas obiectiva seu evidentia obiectiva, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis in mente humana est aliquid subiectivi. *Probo.* Quod determinat intrinsecus mentem ad assentiendum, est aliquid subiectivi, quod est in mente. Atqui criterium ultimum omnis veritatis et certitudinis naturalis in mente humana est id, quod determinat intrinsecus mentem ad assentiendum. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Est aliquid, quod est in mente ex causalitate obiectiva obiecti mensurantis mentem, *conc. ;* est determinatio, quae est in mente non ex causalitate obiectiva obiecti mensurantis mentem, *subdist. :* Si agitur de mente divina, *conc. ;* si agitur de mente creata, cuius veritas mensuratur a rebus, *nego. Conc. min. ; dist. consq. :* Est aliquid, quod est in mente ex causalitate obiectiva obiecti mensurantis mentem, *conc. ;* est aliquid, quod est in mente non ex causalitate obiectiva obiecti mensurantis mentem, seu aliquid mere subiectivi, *nego.* Evidentia obiectiva est veritas ontologica causalis, actu causans in mente veritatem logicam seu determinans mentis assensum. Ideo est aliquid, quod simul est obiectivum et subiectivum.

3. Atqui criterium ultimum . . . non est aliquid, quod est in mente ex causalitate obiectiva obiecti mensurantis mentem, seu non est evidentia obiectiva. *Probo.* Testimonium conscientiae de adaequatione intellectus cum re non est evidentia obiectiva. Atqui criterium ultimum . . . est testimonium conscientiae de adaequatione intellectus cum re. Ergo. *Resp. Conc. mai. ; dist. min. :* Si hoc testimonium non causaretur ab evidentia obiectiva, *conc. ;* si causatur, *nego. Dist. consq. :* Si testimonium conscientiae de adaequatione intellectus cum re non causaretur ab evidentia obiectiva, *conc. ;* si causatur ab evidentia obiectiva, *nego.*

4. Atqui hoc testimonium conscientiae non causatur ab evidentia obiectiva. *Probo.* Testimonium absolute infallibile non causatur ab evidentia obiectiva. Atqui hoc testimonium conscientiae debet esse absolute infallibile. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Si evidentia ipsa non esset absolute infallibilis, *conc. ;* si est absolute infallibilis, *nego. Conc. min. ; dist. consq.*

5. Atqui evidentia obiectiva non est absolute infallibilis. *Probo.* Si evidentia obiectiva est absolute infallibilis, intellectus humanus constituitur absolute infallibilis. Atqui intellectus humanus non est absolute infallibilis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Intellectus humanus constituitur absolute infallibilis, si movetur ab evidentia, *conc. ;* si movetur a voluntate sine evidentia, *nego. Contradist. min.*

6. Atqui intellectus humanus neque in evidentibus est absolute infallibilis. *Probo.* Intellectus, qui errat etiam in primis principiis evidentibus omnibus, neque in evidentibus est absolute infallibilis. Atqui intellectus humanus errat etiam in primis principiis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Intellectus, qui etiam in primis principiis errat directe, *conc. ;* qui indirecte errat et movente voluntate, *nego. Contradist. min.* Quidam philosophi etiam in primis principiis erraverunt, quia voluntarie mentem averterunt ab evidentia, quam etiam ipsi de primis principiis habuerunt, et falso ratiocinio sibi contrarium persuaserunt.

Bibliographia. *A. Blanche,* Sur l'usage de l'évidence comme suprême critérium, RTh 11 (1903/04) 507—519. *A. Farges,* Le critère de l'évidence, RTh 15 (1907/08) 59—72. *F. Sawicki,* Der letzte Grund der Gewissheit, PhJ 39 (1926) 1—8. *P. Wintrath,* Der letzte Grund der Gewissheit, DThFrib 5 (1927) 32—44; 129—144. *Id.,* Ueber die objektive Evidenz, DThFrib 11 (1933) 427—444; 12 (1934) 86—108; 206—220.

Ad 700 sqq. *Aristoteles* in c. 1 Topicorum I, agens de demonstratione, quae gignit scientiam, innuit nostram doctrinam; statuit enim vera et prima principia, ex quibus demonstratio procedat, ea esse, quae non ab aliis, sed a

seipsis fidem seu firmitatem habeant; non enim debere de principiis scientiarum quaeri, quamobrem sint, sed unumquodque principium per seipsum fide dignum sit oportere (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν κατ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν: 100 b 19). *S. Thomas:* « Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem maior est certitudo, quanto est fortius quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter, ut dictum est. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actionem rationis in principia per se visa resolvitur. In fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspici quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter uni adhaereat; ideo certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur» (III Dist. 23, 2 a. 2 sol. 3). «Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit» (S. th. II-II 2, 9 ad 3). «Certitudo duo potest importare: scil. firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae: importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus. Sed quia [in fide] intellectus non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est, quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat; quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco... Inde etiam est, quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente» (Ver. 14, 1 ad 7, et corp.; cf. a. 2 c. et ad 14 sq.; a. 8; q. 11, 1 ad 13; Spir. creat. a. 10 ad 8; C. g. III 47 post med.: Quamvis autem diversa; S. th. I 85, 6; II-II 1, 5).

B. METAPHYSICA SPECIALIS

Pars I

DE ENTE IMMATERIALI CREATO

Caput I

DE NATURA ENTIS CREATI SEU DE POTENTIALITATE ENTIS CREATI

§ 1. De potentia subiectiva entis creati

Thesis 15: *In omni ente creato essentia et esse distinguuntur realiter.*

704. St. qu. 1. Cum essentia sit id, quo ens est tale, esse est id, quo est seu exsistit. Distinguimus ens increatum et ens creatum[1]. Ens increatum (ens a se) seu Deus est ipsum esse subsistens; in eo idem est essentia et esse, et de eo solo ens ut participium praedicatur essentialiter (cf. n. 616 sq.); per consequens est ens absolute necessarium. Ens creatum (ens ab alio) est ens per participationem, in quo est aliud essentia et aliud esse; de eo ens ut participium praedicatur accidentaliter (cf. l. c.): est ens contingens, quod potest esse et non esse. Cum itaque ens a se necessario inveniatur in statu actualitatis, ens ab alio aut in statu actualitatis invenitur aut in statu possibilitatis. Exsistit quidem ens ab alio formaliter per suum esse, sed ipsum hoc esse (et per consequens totum ens) actuale non est nisi dependenter a causa efficiente (cf. n. 749, 5).

2. Omnes concedunt in rebus creatis essentiam et esse aliquo modo distingui, cum essentia earum optime concipi possit sine exsistentia. « Possum enim intelligere », ait S. Thomas, « quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura »

[1] Distinctionem hanc inter ens creatum et increatum affirmandam esse probabitur in secunda parte Metaphysicae specialis (n. 790).

(De ente et ess. c. 5). Controvertitur autem, utrum inter essentiam et esse intercedat distinctio realis an rationis tantum.

Nos realem statuimus distinctionem; quae tamen distinctio non ita est intelligenda, quasi res creata ex essentia et exsistentia tamquam ex duobus entibus completis conflaretur; sic oriretur unum per accidens tantum. Sed concipimus exsistentiam realiter distinctam ab essentia tamquam actum ultimum complentem et perficientem essentiam, et essentiam tamquam potentiam realem, quae recipit exsistentiam. Essentia et esse non sunt res seu entia, non se habent ut « quod », sed ut « quo »: sunt principia entis creati.

3. Doctrina de reali distinctione inter essentiam et exsistentiam apud Aristotelem insinuatur distinctione inter ens actu et ens potentia, apud S. Augustinum et Pseudo-Areopagitam et Boëthium distinctione inter ens per essentiam et ens per participationem. Gilbertus Porretanus († 1154) Boëthium secutus, distinguit inter « quod est » et « quo est ». Sed prae aliis philosophi arabes Alfarabi (saec. X) et praesertim Avicenna doctrinam de reali distinctione inter essentiam et exsistentiam excoluerunt (cf. S. Thom., In Met. IV lect. 2 n. 556 sqq.). Inter scholasticos Guilelmus Alvernus (Guilelmus Parisiensis, † 1249) realem distinctionem inter essentiam et exsistentiam primus latius exposuit et propugnavit (De Trinit. c. 1, p. 3; c. 5, p. 3; De universo 1, 10). Realem distinctionem docuerunt Alexander Halensis († 1245), S. Bonaventura, S. Albertus M. et speciatim S. Thomas Aq., qui iam in opusculo « De ente et essentia » hanc fundamentalem systematis sui doctrinam proponit. Contra realem distinctionem insurrexerunt Henricus Gandavensis (1217—1293; Qdl. I q. 9), Godefredus de Fontibus († 1306; Qdl. II q. ult.), Richardus de Mediavilla († 1307; II Sent. dist. 3, q. 1), Theodoricus de Vribergo (ca. 1300), Scotus [1].

S. Thomam realem tenuisse distinctionem inter essentiam et exsistentiam patet non tantum ex textibus infra citatis, quibus hanc distinctionem profitetur, sed etiam ex eo, quod haec doctrina supponitur tamquam fundamentum a pluribus aliis S. Thomae doctrinis: supponit realem distinctionem inter essentiam et exsistentiam doctrina S. Thomae de pura potentialitate materiae primae (cf. n. 258—261), de principio individuationis (cf. n. 386—389), de unione hypostatica (cf. infra not.). Et eruitur idem ex testimoniis aequalium S. Thomae. Sigerus de Brabantia († 1282), adversarius S. Thomae, qui eodem tempore ac S. Thomas in universitate Parisiensi docuit, in quaestionibus in Metaphysicam Aristotelis, sibi proponens quaestionem: « Utrum ens vel esse in rebus creatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum », S. Thomam iis adnumerat, qui exsistentiam non ad essentiam pertinere docent,

[1] qui tamen essentiam distinguit ab existentia formaliter ex natura rei.

sed eam esse aliquid, etsi non per modum accidentis praedicamentalis, essentiae superadditum asserunt et compositionem realem ex esse et essentia in omnibus rebus creatis admittunt (cf. n. 619, 3). In disputatione de distinctione inter essentiam creatam et esse, Parisiis quinque annis post mortem S. Thomae habita, supponitur S. Doctor (S. th. I 3, 4 et C. g. II 25) realem docuisse distinctionem inter essentiam et esse. Ex quibus etiam intelligimus iam tempore S. Thomae quaestionem de habitudine essentiae creatae ad esse satis agitatam fuisse. In antiquissimae scholae thomisticae commentariis (ineditis) in ll. Sent. invenimus quaestiones propositas : « Utrum in solo Deo essentia et exsistentia sint (realiter) idem » ; « Utrum in creaturis essentia differat realiter ab exsistentia ». Ex primis S. Thomae discipulis Ordinis Praedicatorum realem distinctionem defendunt inter alios Bernardus de Trilia († 1292), Ioannes Quidort Parisiensis († 1306), Thomas de Suttona (fin. saec. XIII), Ioannes de Lucemberc (ca. 1310), Bernardus Lombardi († init. saec. XIV), Ioannes de Neapoli († post 1336). Aegidius Romanus ex ordine Eremitarum S. Aug., discipulus S. Thomae, in speciali opere realem distinctionem inter essentiam et exsistentiam propugnat. Praesertim postquam Henricus Gandavensis hanc distinctionem negavit, quaestio latius tractari coepta est. Si aliqui paucissimi antiquae scholae thomisticae auctores realem distinctionem negant, in manuscriptis saepe ad marginem notatur auctorem hic contrarium esse doctrinae fratris Thomae. Ex antiquioribus Thomistis realem distinctionem negavit Hervaeus Natalis († 1323). Posteriores Thomistae omnino communiter realem distinctionem professi sunt. Late de hac quaestione Petrus Niger († 1484) in opere suo « Clypeus thomisticus » (1481) disseruit [1].

Realem distinctionem praeterea negat schola terministica, quae, ex reactione contra nimias scholae scotisticae subtilitates exorta, quascumque distinctiones e medio tollere nititur. Inter quos numerantur Petrus Aureolus († 1322), Durandus, Gu. Occam, G. Biel. Recentes distinctionis realis adversarii sunt Suárez et Suaresiani.

Ex posterioribus scholasticis, qui realem distinctionem professi sunt, iuvat recensere P. de Fonseca (1528—1597), Conimbricenses, P. Sfortiam Pallavicinum (1607—1667), Silv. Maurum (1619—1687) ; ex recentibus M. Liberatore (1810—1892), C. Sanseverino (1811—1865), G. M. Cornoldi (1822—1892), S. Schiffini (1841—1906), M. de Maria (1836—1913), J. Pecci (1807—1890), L. de San (1832—1904), V. Remer (1843—1910), B. Lorenzelli (1853—1915), J. B. Terrien (1830—1903), E. Domet de Vorges (1829—1910), L. Billot (1846—

---

[1] Cf. *M. Grabmann*, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata, Acta hebd. thomisticae, Romae 1924.

1931), D. Mercier, A. Farges (1848—1926), G. Mattiussi (1852—1925), P. Geny, L. de Raeymaeker.

4. Distinctio realis inter essentiam et exsistentiam non potest quidem probari ipsa separatione, ita ut essentia et exsistentia inter se separata exsisterent, quia exsistentia est illud ipsum, quo totum ens exsistit[1]; sed deducitur ex limitatione et contingentia entis creati necnon ex modo, quo se manifestat menti nostrae; praeterea argumento phisico, ex doctrina de materia et forma, probatur in omni re corporea essentiam et exsistentiam realiter distingui.

705. Prob. th. *Arg. I.* Ex limitatione entis creati: Actus non limitatur nisi per potentiam a se realiter distinctam. Atqui in omni ente creato exsistentia est actus per essentiam limitatus. Ergo essentia est potentia realiter distincta ab exsistentia.

Mai. patet ex dictis in n. 657 b.

Min. ostenditur ex conceptu essentiae et exsistentiae: Essentia creaturae est limitatio creaturae. Vi essentiae suae creatura ad perfectiones suae speciei realiter limitatur. Essentia est ordo ad has perfectiones; est actus primus seu potentia, quae actum suum ultimum seu perfectionem ultimam habet vi exsistentiae. Exsistentia est id, quod ultimo realiter perficit essentiam. Verum est, diversas perfectiones provenire ab essentia, sed tamquam perfectiones potentiales, quae perfectionem ultimam, actualitatem ultimam habent ab exsistentia. Quare perfectiones genericae et specificae limitationes sunt exsistentiae provenientes ab essentia limitante. Si tollimus essentiam hanc, quae limitando determinat exsistentiam, habebimus absolutam perfectionem, actum purum.

Arg. II. Ex contingentia creaturae: Realitates intrinsecae positivae, quae contingenter inter se conectuntur, sunt realitates, quae distinguuntur inter se distinctione reali. Nam si essent realiter idem, non contingenter, sed necessario inter se conecterentur, sicut in homine animalitas et rationalitas necessario inter se conectuntur, quia in homine realiter idem sunt inter se: homo necessario est animal rationale. Atqui in omni ente creato essentia et exsistentia sunt realitates intrinsecae positivae, quae contingenter inter se conectuntur. Ergo in omni ente creato essentia et exsistentia distinguuntur inter se distinctione reali.

Prob. min. a) Essentia et exsistentia sive sunt realiter distinctae, sive non; certo sunt realitates intrinsecae positivae. Nam habent effectum formalem realem intrinsecum, seu tribuunt rei aliquid reale intrinsecum. Et sane essentia non est denominatio mere extrinseca,

---

[1] Separari potest essentia ab exsistentia sua conaturali in ordine supernaturali. Ut enim docet *S. Thomas* (S. th. III 17, 2), humana natura Christi caret exsistentia conaturali et exsistit per exsistentiam Verbi.

sicut «esse scitum», quod nihil ponit in re, sed est illud reale, positivum intrinsecum rei, quo res constituitur in specie. Id ipsum de exsistentia manifestum est. Non enim est mera denominatio extrinseca ex praeterita productione proveniens; nam omnis res vi productionis habet intrinsecus in se — sive tamquam sibi vel essentiae suae realiter identificatum (si essentia et exsistentia realiter non distinguuntur, ut volunt adversarii nostri), sive tamquam realiter distinctum (si essentia et exsistentia realiter distinguuntur) — aliquod determinatum «esse actu», quod sane est positiva realitas.

b) Essentia et exsistentia contingenter conectuntur in ente creato contingenter exsistente, sive haec conexio intelligitur tamquam realis identificatio, sive tamquam receptio exsistentiae in essentia ab exsistentia realiter distincta. Essentia creata exsistens non exsistit necessario, non habet exsistentiam necessario. Et essentia et exsistentia non eo tantum contingenter conectuntur, quod essentia creata in instanti ortus sui habet exsistentiam ab alio et non a se, sed essentia creata tota duratione sua habet exsistentiam ab alio; numquam exsistit a se. Si acceptam ab alio exsistentiam postea haberet vi sui ipsius, evaderet ens a se. Essentia igitur et exsistentia in creatura numquam necessario vi suorum ipsorum coniunguntur, sed iugiter ab alio contingenter conectuntur: creatura iugiter in esse conservari debet ab alio.

Ergo essentia et exsistentia destinguuntur inter se distinctione reali. Nam si essent realiter idem, non contingenter, sed omnino necessario conecterentur, sicut animalitas et rationalitas in homine. Creatura exsisteret necessario et vi sui ipsius seu a se. Essentia creata haberet exsistentiam a se neque indigeret influxu alterius quo in esse conservaretur, sed absoluta independentia exsisteret.

Nota 1. Contra hoc argumentum ita arguitur: Si identitas realis fundat absolutam necessitatem quoad exsistentiam, idem valet etiam quoad individuationem. Sed tunc homo, si eius individuatio in re identificatur realiter cum essentia, absoluta necessitate est h i c homo, ac proinde non potest esse nisi unicus homo [1]. Conceditur suppositum adversarii, i. e. individuationem identificari cum essentia realiter; sed consequens, quod deducitur, accuratius determinatur: Homo necessario est h i c homo, neque potest esse nisi unicus t a l i s homo. Individuum non est multiplicabile, non potest dari nisi unicum tale. Nam homo, de quo agitur, est individuus homo. Ad eum pertinet necessario individuatio, et quidem haec determinata individuatio. Individuus homo necessario est hic homo, sicut homo necessario est rationalis. Ad essentiam individuam necessario pertinet determinata individuatio, sicut ad essentiam specificam necessario pertinet diffe-

[1] *L. Fuetscher*, Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 159.

rentia specifica. At neque essentia individua, neque essentia specifica necessario est exsistens.

Nota 2. Distinctio realis inter essentiam et esse deduci etiam potest ex multiplicitate creaturarum exsistentium: sicut enim esse neque limitatur neque contingens evadit, nisi quatenus est actus et perfectio essentiae potentialis ab ipso realiter distinctae, ita neque multiplicatur nisi ratione eiusdem essentiae; nam ex sua ratione formali est unum tantum; cf. n. 657 d.

Arg. III. Ex modo, quo se manifestat ens creatum menti nostrae: « Quidquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima... Unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua » (Ente et ess. c. 5).

Arg. IV (physicum; cf. n. 260, 1). Ex compositione hylemorphica: Omne ens physicum substantiale est aut materia prima, aut forma informans, aut totum compositum ex materia et forma. Atqui in unoquoque horum essentia realiter distinguitur ab exsistentia. Ergo in omni ente physico substantiali essentia et esse realiter distinguuntur.

Mai. patet ex Phil. nat.: ens physicum est ens corporeum aut pars corporis seu aliquid ad corpus pertinens.

Prob. min. a) Materia seu essentia (partialis) materiae primae realiter distinguitur ab exsistentia, quia materia prima est pura potentia. *b)* Forma seu essentia (partialis) eius realiter distinguitur ab exsistentia, quia forma essentialiter est quid incompleti, quod proinde non potest esse identificatum cum exsistentia, quae semper et essentialiter est completa et indivisibilis (cf. infra n. 707, 3). *c)* Totum compositum ex materia et forma seu essentia corporea completa est realiter distincta ab exsistentia, quia partes, materia et forma, ab exsistentia realiter sunt distinctae.

706. Coroll. 1. Ergo essentia creata se habet ad exsistentiam, sicut materia prima se habet ad formam. Nam *a)* sicut materia prima est potentia realis, in qua recipitur forma, et quae actuatur per formam, ita essentia est potentia realis, in qua recipitur « esse », et quae actuatur per « esse »; differunt autem in hoc, quod materia prima est pura potentia, essentia autem non est potentia pura, quia

iam habet aliquem actum — actum formalem. *b)* Sicut forma limitatur per receptionem in materia, ita « esse » limitatur per receptionem in essentia. *c)* Sicut forma irrecepta est infinita secundum quid, ita « esse » irreceptum est infinitum simpliciter ; nam albedo, si subsisteret, esset infinita in ratione albedinis, utpote a nullo subiecto determinata et contracta, per se tamen esset limitata ad ordinem albedinis, « esse » vero ex se nullam omnino dicit limitationem ; ideo non limitatur nisi per essentiam, et « esse » subsistens est actus simpliciter purus.

2. Ergo sicut constitutivum metaphysicum naturae divinae est esse subsistens seu realis identitas inter essentiam et exsistentiam (cf. n. 799—802), ita essentia realiter distincta ab exsistentia est constitutivum metaphysicum creaturae seu naturae creatae. Nam id, quo primo Deus distinguitur a creatura, est esse a se, quod est synonymum cum ipso esse subsistente, cum identitate inter essentiam et exsistentiam. Creaturam distinguimus a Deo tamquam ens, quod non est a se, sed ab alio. At esse ab alio radicatur in contingentia, et haec, ut ostensum est, in reali distinctione inter essentiam et exsistentiam. Quare id, quo primo constituitur creatura seu eius essentia metaphysica, est essentia realiter distincta ab exsistentia. Essentia realis entis creati primo concipienda est tamquam potentia ad esse seu tamquam potentia realis subiectiva, quae subicitur exsistentiae et ab alio recipit exsistentiam a se realiter distinctam. Exinde etiam sequitur creaturam non esse actum purum, sed esse potentia limitatam seu finitam.

707. Schol. 1. Diversa substantiarum compositio et simplicitas. C o r p u s est compositum ex materia et forma, ex essentia et esse ; s u b s t a n t i a s p i r i t u a l i s (angelus, anima humana) est composita ex essentia (forma) et esse tantum. D e u s est omnino simplex. Ipsa igitur essentia angelica est simplex, cum sit forma subsistens ; corporea vero essentia est composita.

2. Quaeritur, sitne exsistentia perfectior an essentia? Praenotetur : Essentia participat ab exsistentia statum, statum realitatis physicae, quia exsistentia est id, quo exsistit ; sed ipsa exsistentia participat ab essentia perfectiones specificas ; est enim talis exsistentia, quia est recepta in tali essentia. Hoc praenotato, dicimus : Exsistentia, si consideratur secundum se absolute (secundum conceptum suum proprium, prout est « sistentia » in rerum natura), est perfectior quam essentia, quia comparatur ad eam sicut actus secundus ad actum primum. Et quia actus secundus essentiae est actus u l t i m u s , ad alium actum non ordinatus, exsistentia secundum conceptum suum proprium est absolute perfecta, ita ut nullam in se claudat limitationem seu potentialitatem. Si vero consideratur exsistentia, non prout est exsistentia absolute, sed prout est talis exsistentia, i. e. secundum determinatam et specificam suam perfectionem, quam participat ab essentia, *a)* exsistentia non est absolute perfecta, sed determi-

natae et limitatae perfectionis, *b)* essentia est perfectior quam exsistentia, quia specificatio ipsa et determinata perfectio habetur participative in exsistentia, essentialiter in essentia.

3. Exsistentia est posita in indivisibili essentialiter et integraliter. In rebus compositis unica est exsistentia et indivisibilis, quae immediate afficit totum; partes vero — sive considerantur partes essentiales (materia et forma), sive considerantur partes integrales — non afficit nisi mediate; est in partibus mediate et participative. Nam hoc immediate afficit seu terminat exsistentia, quod immediate est. Atqui id, quod immediate est, est totum, partes vero non sunt nisi mediate, mediante toto; si pars immediate esset, esset per se, haberet esse per se, ac proinde non esset pars, sed totum per se; partes, quae esse habent per se, sunt partes entis, quod est unum per accidens tantum. Ergo « esse » afficit immediate totum, partes mediate, et exsistentia est terminus rei ultimus indivisibilis (ultimus actus) — id, quo res habet statum exsistentiae seu realitatis physicae extra causas. Sicut igitur forma animalium perfectorum respicit totam organisationem per modum unius, quod informet (cf. n. 422—425), ita exsistentia totum respicit, quod actuet seu sistat extra causas; et sicut anima animalium perfectorum est tota in toto corpore et tota in qualibet parte, ita exsistentia cuiuslibet rei compositae et extensae, dummodo sit unum per se, est tota in toto et tota in qualibet parte. Exsistentia rei compositae et extensae dici potest composita et extensa virtualiter, quia reddit existentem rem compositam et extensam. Divisione rei divisibilis esse, quod erat totius, aufertur, et esse uniuscuiusque eorum, quae divisione resultant, est aliud quam esse totius.

4. Ad solvendas difficultates nota: *a)* Inter merum nihil et exsistentiam datur tertium: realitas essentiae. Realitas essentiae iam est actus, at non est actus ultimus (exsistentia), sed relate ad actum ultimum, ad exsistentiam, se habet ut potentia: est potentialis exsistentia, potentia subiectiva, physica, quae actuatur per exsistentiam.

b) Duplici modo potest aliquid esse reale seu exsistere in rerum natura: α) ut « quod », i. e. ut totum, quod est; β) ut « quo », sive potentiale sive actuale, i. e. ut pars, sive potentialis sive actualis, qua est totum. Essentia et exsistentia sunt partes, quibus est ens creatum, seu quibus exercet essendi actum: exsistentia est pars actualis, essentia pars potentialis.

c) Essentia et exsistentia dependent ad invicem seu se sustentant ad invicem — causae sunt sibi invicem causae, et ita est totum seu exercet essendi actum: exsistentia dependet ab essentia in ordine causalitatis materialis, essentia ab exsistentia in ordine causae formalis (cf. n. 261).

5. Plurimi auctores, qui realem distinctionem inter essentiam et

exsistentiam negant, cum Suaresio adstruere nituntur inter essentiam et exsistentiam distinctionem rationis ratiocinatae; alii vero, ut J. B. de Benedictis (1620—1706), etiam hanc distinctionem reiciunt, qui concipiunt essentiam et exsistentiam tamquam synonyma, quae non distinguuntur nisi ratione ratiocinante. Et hi consequenter omnino agunt. Negata enim reali distinctione inter essentiam et exsistentiam creatam, non potest concipi essentia praecisa ab exsistentia, nec potest concipi exsistentia creata, quin in conceptu explicetur essentia. Cum enim explicatur essentia, explicatur illud reale, quo res ponitur in specie. Hoc autem reale non potest esse nisi exsistentia, cum aliam realitatem physicam hi auctores non agnoscant: ipsum specificativum, ipsa essentia formaliter est aliqua exsistentia. Similiter, explicando in conceptu exsistentiam creatam seu id, quo aliquid opponitur nihilo, non absolute, sed secundum quid seu limitate, explicatur non tantum exsistentia, sed etiam eius determinativum, essentia. Unum, a quo praescindi potest, negata reali distinctione inter essentiam et exsistentiam, est exercitium exsistentiae, quatenus concipitur «essentia-exsistentia», non affirmando eius exercitium in rerum natura, sicut etiam concipi potest Deus seu ipsum esse subsistens, dubitando, num hoc esse sit in rerum natura exercitum. At hoc non sufficit ad contingentiam creaturae salvandam. Nam sicut, cum concipitur Deus seu ipsum esse subsistens praescindendo ab eius exercitio, dicendum est: Si tale quid exsistit, necessario exsistit, ita etiam de creatura esset dicendum (dubitando, num exsistat): Si exsistit (i. e. si tale quid est), necessario exsistit.

708. Obi. 1. Essentia, quae habet secum identificatam realitatem exsistentem, identificatur cum exsistentia. Atqui essentia creata actualis habet secum identificatam realitatem exsistentem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Realitatem exsistentem ut quod, *conc.;* ut quo, *subdist.:* Ut quo potentiale, *nego;* ut quo actuale, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui essentia exsistit ut quod. *Probo.* Ut quod exsistit, quod sua realitate opponitur nihilo. Atqui essentia actualis sua realitate opponitur nihilo. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod opponitur nihilo ut totum, *conc.;* ut pars, *nego. Contradist. min.:* Opponitur nihilo ut totum, *nego;* ut pars, *subdist.:* Ut pars actualis, *nego;* ut pars potentialis, *conc.*

3. Atqui essentia actualis opponitur nihilo ut totum exsistens. *Probo* (ex absurda sequela doctrinae adversae). Secundum hanc doctrinam realitas omnis, quae habet exsistentiam secum identificatam, exsistit necessario. Atqui ipsa exsistentia realiter distincta ab essentia est realitas, quae habet exsistentiam secum identificatam. Ergo exsisteret necessario. *Resp. Dist. mai.:* Realitas recepta in essentia, *nego;* non recepta, *conc. Contradist. min.*

4. Atqui exsistentia non recipitur in essentia. *Probo.* Nihil recipitur in id, quod ante ipsum non exsistit. Atqui essentia non exsistit ante exsistentiam. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod nullo modo praecedit, *conc.;* quod non praecedit prioritate temporis, praecedit tamen prioritate naturae in ordine causalitatis materialis, *nego. Contradist. min.:* Non praecedit prioritate temporis, *conc.;*

prioritate naturae, *subdist.*: In ordine causalitatis materialis, *nego*; in ordine causalitatis formalis, *conc.*

5. Atqui essentia non praecedit exsistentiam in ordine causalitatis materialis. *Probo.* Essentia non praecedit id, a quo ipsa dependet. Atqui essentia ipsa dependet ab exsistentia. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: In eodem ordine causalitatis, *conc.*; in diverso ordine, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *P. A. del Cura,* La existencia en la filosofía de Santo Tomás, CT 76 (1949) 456—486. *Th. Chifflot,* L'avoir, condition de la créature, RSPhTh 28 (1939) 40—57. *C. Fabro,* Un itinéraire de S. Thomas; l'établissement de la distinction réelle entre essence et existence, RPh 39 (1939) 285—310. *M. Feigl,* Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach «De ente et essentia» des hl. Thomas v. Aquin, PhJ 55 (1942) 277—299. *G. Feldner,* Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, JPhTh 2 (1888) 523—538; 3 (1889) 1—31; 131—145; 288—318; 411—447; 4 (1890) 51—74; 129—157; 346—371; 430—450; 5 (1891) 72—96; 195—210; 6 (1892) 26—48; 206—221; 327—356; 385—392; 7 (1893) 142—179; 272—300. *R. Garrigou-Lagrange,* La distinction rélle d'essence et d'exi stence et le principe d'identité, RSPhTh 3 (1909) 308—313. *M. Grabmann,* Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse documentis ineditis saeculi XIII illustratur, Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 131—190. *Id.,* Circa historiam distinctionis essentiae et exsistentiae, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 1 (1934) 61—76. *G. v. Holtum,* Die thomistische Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen, DThFrib 3 (1916) 291—306. *J. L. Jansen,* Disputatio critica de distinctione «virtuali» inter essentiam et exsistentiam, JPhTh 13 (1899) 41—48. *A. Masnovo,* Note sulla distinzione reale fra essenza ed essere in creatis, RFNS 3 (1911) 356—364. *G. Mattiussi,* Essenza ed esistenza, RFNS 2 (1910) 597—616; 3 (1911) 167—186; 335—355; 505—525; 631—657. *A. de Poulpiquet,* Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence, RNSPh 13 (1906) 32—48. *N. del Prado,* De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi (Helv.) 1911. *R. Schultes,* Die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein, JPhTh 22 (1908) 23—55. *F. van Steenberghen,* La composition constit utive de l'être fini, RNSPh 41 (1938) 489—518. *R. M. Verardo,* Distinctio realis metaphysica, non obiectiva, inter essentiam et esse est ne ad mentem S. Thomae, DThPlac 54 (1951) 80—87. *F. Zigon,* Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein, JPhTh 18 (1904) 396—411; 19 (1905) 53—65; 193—229; 314—329.

Ad 705 sqq. *Aristoteles* nostram doctrinam innuit in c. 7 II Anal. post., ubi «ostendit quod non contingit demonstrare "quod quid est"», et arguit ex eo, quod «aliud est quod quid est homo, et esse hominem [τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο: 92 b 10]: in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas en-

tis ». Item ex eo, « quod omne, idest totum, quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum "quia est", nisi forte aliquis dicat quod hoc ipsum "quia est", sit substantia alicuius rei. Hoc autem est impossibile. Hoc enim ipsum quod est e s s e, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere exsistentis. Alioquin oporteret, quod hoc quod dico e n s esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus, ut probatur in III Metaph. [τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν: 92 b 13]. Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere » (*S. Thom.*, In Anal. post. II lect. 6 n. 1 3 4). Mens Aristotelis praeterea ex eo patet, quod docet materiam esse puram potentiam ac proinde carere omni actu (cf. ad 259). *S. Thomas :* « Substantia simplex quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem, p a r t i c i p a t e s s e. Omne autem p a r t i c i p a n s c o m p o n i t u r e x p a r t i c i p a n t e e t p a r t i c i p a t o, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est p o t e n t i a e s s e n d i » (In Phys. VIII lect. 21 n. 13). « Sicut e s s e e t q u o d e s t differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis d i f f e r u n t r e a l i t e r . . . Dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, . . . neque habet aliquid extraneum admixtum ; . . . et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse . . . Deinde . . . ostendit qualiter se habet in simplicibus, in quibus necesse est quod ipsum esse, et id quod est, sit unum et idem realiter . . . [Forma non in materia] est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia . . . ; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse . . . participans ipsum esse ; et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum . . . Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus » (In Boëth. de hebd. lect. 2). « Actus qui mensuratur tempore, differt ab eo cuius est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus ; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium . . . Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cuius est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est . . . Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cuius est actus, sed differt tantum ratione » (I Dist. 19, 2 a. 2). « Omne quod est in genere substantiae, est compositum r e a l i c o m p o s i t i o n e ; eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet quod e s s e s u u m sit a l i u d q u a m i p s u m ; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis ; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento » (Ver. 27, 1 ad 8. Ibidem distinguit *S. Thomas* « compositionem realem » a « compositione rationis ex genere et differentia »). « E s s e h o m i n i s t e r m i n a t u m est ad hominis speciem, q u i a est r e c e p t u m in natura speciei humanae ; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet » (Pot. 1, 2 ; cf. text. ad 657). « Quidquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia . . . Omnis autem essentia . . . potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo : possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse ; et haec res non potest esse nisi una et prima » (Ente et ess. c. 5 [vide text. cit. ex c. 5 et 6 supra ad 657]). « Substantia unius-

cuiusque est ei per se et non per aliud . . . Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia» (C. g. II 52). «Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum: quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est» (S. th. I 3, 7 ad 1). Cf. In Met. IV lect. 2 n. 558 (cf. in h. l. *Manser*, Das Wesen des Thomismus[2] 504 sqq.); I Dist. 8, 4 a. 2; q. 5 a. 1 et 2; II Dist. 1, 1 a. 1; dist. 3, 1 a. 1; Ver. 1, 1 ad 3 in contr.; 21, 5 c.: Sed adhuc; Pot. 7, 2 ad 5 et ad 7—9; Spir. creat. a. 1; Q. d. an. a. 1 ad 6; a. 17 ad 10; De subst. sep. c. 8 ad fin. (al. c. 6); Qdl. II a. 3 et 4; III a. 1: «Omne quod est actu: vel est ipse actus, vel est potentia participans actum»; VII a. 1 ad 1; a. 7; IX a. 3 et 6; C. g. I 22 25; II 52—54 (cf. tex. ad 260); Comp. 14 fin.; 68 fin.; S. th. I 3, 4; 50, 2 ad 3; praeterea: I 3, 5 c. et ad 1; 6, 3; 7, 2 c. (cit. ad 366) et ad 1; 12, 4 ad 3; 44, 1 (cit. ad 830); 54, 1 sed contr. et c.; a. 3 c. et ad 2; 61, 1; 75, 5 ad 4; 104, 1 c. fin. (cit. ad 849); III 17, 2.

§ 2. De potentia obiectiva seu logica entis creati

Thesis 16: *Possibilitas interna rerum creatarum non pendet neque a rebus in mundo exsistentibus, neque ab intellectu nostro, sed a Deo, non tamen a divina voluntate neque a divina potentia, sed a divina essentia et a divino intellectu : ab essentia fundamentaliter, ab intellectu formaliter.*

709. St. qu. 1. Ens dicit ordinem ad esse; significat enim id, cuius actus es esse. Cum ordo ad esse possit esse actualis aut non actualis seu possibilis tantum, distinguitur ens actuale et ens possibile. Ens actuale est, quod est actu; ens possibile est, quod potest esse. Haec divisio (quasi accidentalis, ratione status, cf. n. 616, 2) valet, tum de ente reali, tum de ente rationis: ens rationis actuale est, quod actu fingitur ab intellectu; secus est ens rationis possibile. Ens reale actuale est, quod actu est in rerum natura; ens reale possibile est, quod, cum non sit in rerum natura, potest tamen esse. Thesis agit de ente possibili reali et de possibilitate entis realis tantum, cum iam ex Logica constet possibilitatem entis rationis aut fundari in ente reali et pendere ab eo, si est ens rationis cum fundamento in re, aut fundari in arbitrio voluntatis nostrae, si est ens rationis sine fundamento in re, ut chimaera et similia, quae finguntur ad arbitrium voluntatis nostrae (cf. n. 95, 2). Ideo in sequentibus possibile et possibilitatem sumimus simpliciter pro possibili reali, et quaerimus huius fundamentum seu causam, unde pendet.

Possibile potest sumi late seu praecisive et stricte pro mere possibili. Possibile late seu praecisive sumptum est omne id, quod esse potest, sive est actu, sive non est actu, sed possibiliter tantum; ens possibile stricte sumptum seu mere possibile, quod distinguitur contra ens actuale, est ens, quod, cum non sit,

potest tamen esse. Possibile praecisive sumptum idem est quod ens nominaliter sumptum.

Possibile ut terminus concretus conotativus (cf. n. 14) significat formam : possibilitatem, conotando subiectum : ens affectum possibilitate. Dicit igitur ens in statu possibilitatis seu ens habens esse possibile.

P o s s i b i l i t a s est ordo (non actualis) ad esse, aptitudo ad esse seu aptitudo ad suscipiendam exsistentiam. Possibilitas duplex est : externa et interna. Possibilitas e x t e r n a est aptitudo suscipiendi exsistentiam, quae competit rei per ordinem ad causam rei producendae. Ita pictura extrinsecus possibilis dicitur propter pictorem, qui est causa apta producendae picturae. Possibilitas i n t e r n a (obiectiva, logica, seu possibilitas simpliciter dicta) est aptitudo suscipiendi exsistentiam, quae competit enti per se, i. e. ex essentia sua. Est enim essentia o r d o a d e s s e seu aptitudo ad essendum. Quare possibilitas interna formaliter per ipsam essentiam constituitur. Et quia essentiam non simplici modo, sed composite semper concipimus tamquam conflatam ex pluribus notis, dicere possumus possibilitatem internam e n t i s r e a l i s formaliter notis constitui, inquantum sunt sociabiles inter se, seu sociabilitate notarum. Notae enim reales inter se sociabiles constituunt essentiam realem seu aptitudinem aliquam ad essendum in rerum natura, modum τοῦ esse seu modum, secundum quem aliquid in rerum natura esse potest. Aliquid igitur ex ordine possibilis realis decidit eo, quod conflatur notis inter se non sociabilibus, eo quod continet in se contradictionem, quia simul dicit esse et non-esse. Ita formamus entia rationis. Haec sunt duplicis generis : negatio et relatio rationis. Negationem formamus inquantum cogitamus non-esse ad instar alicuius esse ; similiter formamus relationem rationis, inquantum eam concipimus ad instar relationis realis attribuendo eam rebus (cf. n. 110). Quamquam possibilitas competit rebus seu essentiis per se, tamen dicimus thesi nostra eam non esse a se, sed a Deo seu fundari in ente a se, remote quidem in divina essentia, formaliter autem et proxime in divino intellectu.

2. Quia possibilitas seu possibilia constituuntur per ipsas rerum essentias, ideo, sicut essentiae rerum, ita etiam possibilitas est necessaria, aeterna, immutabilis (cf. n. 618, 4).

3. Fatalistae docent (consequenter ad systema suum) unoquoque tempore nihil possibile esse nisi id, quod tunc actu est, ac proinde possibilia nulla esse nisi ea, quae actu exsistunt, sive in praeterito sive in praesenti vel futuro ; qui proinde esse mere possibile negant et tenent possibilitatem internam pendere a rebus in mundo exsistentibus. Possibilitatem internam essentiarum pendere ab intellectu nostro docent ii, qui constituunt intellectum humanum mensuram omnium rerum et omnis veritatis, ut Protagoras. Occam internam possibilitatem cum externa confundit, docendo res dici possibiles

respectu tantum divinae potentiae. Cartesius rerum internam possibilitatem a libera repetit voluntate divina. A. Genuensis (1712—1769) negat possibilia ut possibilia a Deo dependere, docens mundum pendere quidem a Deo quoad exsistentiam, non vero quoad essentiam. Similiter S. Storchenau (1731—1798) asserit: in absurda hypothesi Dei non exsistentis tamen permanere rerum internam possibilitatem et perire solummodo possibilitatem extrinsecam. Scholastici communiter docent possibilitatem internam rerum dependere a Deo, a divina essentia. Quae doctrina secundum thomisticam philosophiam ita determinanda est, ut dicatur possibilitatem internam fundamentaliter pendere a divina essentia, formaliter a divino intellectu.

710. **Prob. th. I p.: Possibilitas interna rerum creatarum non pendet a rebus in mundo exsistentibus.** Ex necessitate possibilitatis internae: Quod est necessarium, non pendet ab eo, quod est contingens. Atqui possibilitas interna rerum est necessaria, res vero creatae quoad exsistentiam sunt contingentes. Ergo possibilitas interna rerum non pendet ab exsistentia rerum creatarum.

Mai. patet ex eo, quod effectus non est maior causa sua.

Min. patet ex n. 617 prob. V p. et 618, 4.

Prob. II p.: Possibilitas interna non pendet ab intellectu nostro. Ex limitatione intellectus nostri: Ab eo intellectu non pendet possibilitas interna, qui non est suprema mensura rerum. Atqui intellectus noster non est suprema mensura rerum. Ergo possibilitas interna non pendet ab intellectu nostro.

Ad mai.: Possibilia sunt modi essendi; quare intellectus, unde pendent possibilia, seu unde originantur possibilia, est suprema mensura rerum seu causa exemplaris rerum constituens omnium rerum mensuras.

Prob. min. Intellectus, qui est suprema mensura rerum seu causa exemplaris rerum, est infinitus et omniperfectus; debet enim in se continere omnium rerum perfectiones (cf. n. 469 sq.). Intellectus autem noster, utpote creatus, non est infinitus.

Prob. III p.: Possibilitas interna pendet a Deo. Ex eo quod Deus est ipsum esse subsistens: Modi essendi pendent ab esse per essentiam seu ab ipso esse subsistente. Atqui possibilia sunt modi essendi, Deus autem seu ens a se est esse per essentiam seu esse subsistens. Ergo possibilitas interna pendet a Deo.

Ad mai.: Modi essendi sunt modi participabilitatis ipsius, qui proinde pendent ab ipso esse seu a Deo. Hae participabilitates non sunt, si non est ipsum esse seu Deus. Dependent proinde a Deo, ac proinde in absurda hypothesi Dei non exsistentis neque interna possibilitas rerum permaneret.

Prob. IV p.: Possibilitas interna non pendet a divina voluntate neque a divina potentia. Ex eo quod divina voluntas et divina potentia supponunt obiectum sibi propositum a divino intellectu: Possibilitas non pendet ab ea potentia, quae supponit obiectum sibi propositum ab alia potentia. Atqui voluntas divina et potentia divina sunt potentiae, quae supponunt obiectum ab alia potentia sibi propositum, circa quod versentur. Ergo possibilitas interna non pendet a voluntate divina neque a potentia divina.

Prob. mai. Possibilitas non pendet ab ea potentia, quae iam supponit possibilitatem; potentia autem, quae supponit obiectum sibi propositum ab alia potentia, iam supponit possibilitatem; obiectum enim propositum potentiae est id, quod est possibile potentiae.

Prob. min. Voluntas supponit obiectum sibi propositum ab intellectu, quia obiectum voluntatis est obiectum intellectu cognitum. Similiter potentia divina agendi ad extra supponit obiectum sibi propositum ab intellectu, quia haec potentia est intellectus practicus seu intellectus adiuncta voluntate, qui exsequitur id, quod intellectus intelligit.

Speciatim probatur possibilitatem internam non pendere a divina potentia, quia ita destrueretur omnipotentia divina. Tunc enim id, quod dicitur impossibile, ita diceretur, non quia obiective nihil reale est, ac proinde fieri non potest, sed quia Deus id facere non potest. Atqui ita destruitur divina omnipotentia.

Prob. V p.: Possibilitas interna pendet a divina essentia fundamentaliter. Ex eo quod in divina essentia, abstractione facta ab eius intellectu, possibilia non continentur formaliter: Ab eo pendet possibilitas fundamentaliter, a quo vere pendet, quin pendeat formaliter. Atqui possibilitas vere pendet a divina essentia, at non formaliter. Ergo ab ea pendet fundamentaliter.

Prob. min. quoad 1. p. Possibilia pendent ab esse divino, ut probatum est supra III p.; esse autem divinum est essentia divina.

Prob. min. quoad 2. p. Ab eo pendet possibilitas formaliter, a quo primo possibilia formaliter constituuntur. Atqui possibilia non constituuntur formaliter per essentiam divinam; in essentia enim divina, abstrahendo ab eius intellectu, non continentur possibilia formaliter, i. e. determinate, tamquam formata.

Prob. VI p.: Possibilitas interna pendet a divino intellectu formaliter. Ex eo quod intellectus divinus, identificatus cum ipso esse subsistente, huius esse participabilitates omnes cognoscit et cognoscendo constituit: Ab eo pendet formaliter possibilitas, a quo primo possibilia constituuntur. Atqui possibilia primo constituuntur per divinum intellectum. Ergo ab intellectu divino pendet formaliter possibilitas.

Prob. min. Possibilia primo constituuntur per intellectum identificatum cum ipso esse subsistente; intellectus enim iste huius esse participabilitates omnes cognoscit et cognoscendo constituit. Atqui intellectus divinus identificatur cum ipso esse subsistente, ut ostendetur n. 799—802.

711. Coroll. 1. Ergo essentia possibilis est modus finitus participabilitatis divinae perfectionis, et Deus est possibilium causa exemplaris. Causa exemplaris remota est essentia divina, causa exemplaris proxima est essentia divina intellecta formaliter ut participabilis ad extra seu intellectus divinus intelligens essentiam divinam tamquam participabilem ad extra diversis modis seu mensuris determinatis. Nam causa exemplaris est forma, secundum quam aliquid fit. Sed divina essentia intellecta ut participabilis ad extra secundum diversos modos est forma, secundum quam possibilia fiunt seu constituuntur formaliter. Ideo dependentia, qua possibilia dicuntur pendere ab essentia et intellectu divino, est dependentia causalitatis formalis extrinsecae seu exemplaris. Essentia divina ut participabilis ad extra est causa exemplaris possibilium, et ipsa possibilia sunt causae exemplares rerum.

2. Ergo totus ordo metaphysicus (rerum essentiae et veritates a priori, quae ex rerum essentiis dimanant) pendet a divino intellectu, sicut ordo physicus (rerum exsistentia et veritates circa rerum exsistentias) pendet a Dei voluntate.

712. Schol. 1. Cum essentia dicitur modus, secundum quem participatur «esse» divinum, probe notetur: «esse» ita participatum hoc ipso, quod est receptum in essentia et non per se subsistens, cum «esse» divino non convenire nisi analogice; quo radicitus excluditur qualiscumque pantheismus.

2. Ens reale possibile non est ens rationis neque purum nihil; haec enim non sunt possibilia esse in rerum natura, possibile autem habet verum «esse» intrinsecum p o s s i b i l e reale; potest enim esse in rerum natura. Haec realitas entis mere possibilis m e t a p h y s i c a vocari potest, ut distinguatur a realitate p h y s i c a entis exsistentis in rerum natura, de qua locuti sumus thesi praecedenti. Physice itaque ens possibile nihil est: non habet esse actuale intrinsecum, secus esset in statu actualitatis, nec amplius esset merum possibile; neque entis possibilis essentia est aliquid in ordine physico; nam essentia (sicut totum ens) non est actualis nisi per esse.

Possibile habet esse actu e x t r i n s e c u m triplex: e m i n e n t i a l e in essentia divina tamquam in fundamento suo remoto; v i r t u a l e in potentia divina, quatenus haec capax est producendi possibile in rerum natura; i n t e n t i o n a l e obiectivum (esse cognitum) in intellectu divino, quatenus est obiectum intellectus divini concipientis essentiam divinam tamquam participabilem ad

extra diversis modis. Ita possibile e s t eminenter in essentia divina, virtualiter in potentia, obiective (formaliter) tamquam obiectum intellectum in intellectu divino (et secundarie in intellectu humano).

Nota. Possibile formaliter non potest constitui nisi per esse (cognitum) extrinsecum, quia debet constitui per esse actu, quod possibili intrinsecum esse nequit. Ideo omnino falsum esset confundere possibilia cum intelligere divino et cum idea divina. Inter Deum et essentiam possibilem intercedit distinctio realis, quae etiam positiva dici potest, quatenus possibili convenit aliqua positiva realitas metaphysica.

713. Obi. 1. Non pendet ab intellectu divino formaliter, quod est nihil. Atqui possibile est nihil. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est nihil absolute, *conc.;* quod est nihil physice, sed non est nihil metaphysice, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui possibile, quod non est nihil metaphysice, seu realitas metaphysica possibilis non pendet formaliter ab intellectu divino. *Probo.* Non pendet ab intellectu divino formaliter, cuius non est causa intellectus divinus. Atqui intellectus divinus non est causa realitatis metaphysicae possibilis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Cuius nullo modo est causa, *conc.;* cuius non est causa efficiens, est tamen causa formalis extrinseca seu causa exemplaris, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui intellectus divinus nullo modo est causa possibilium. *Probo.* Nullo modo est causa possibilium, quod supponit possibilia. Atqui intellectus divinus supponit possibilia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod supponit possibilia fundamentaliter tantum, *nego;* quod supponit possibilia formaliter constituta, *conc. Contradist. min.*

4. Atqui intellectus divinus supponit possibilia formaliter constituta. *Probo.* Intellectus divinus, qui supponit essentiam divinam tamquam participabilem ad extra diversis modis, supponit possibilia formaliter constituta. Atqui intellectus divinus supponit essentiam divinam tamquam participabilem ad extra diversis modis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui supponit essentiam divinam, quae participabilis est, quin diversi modi participabilitatis formaliter sint constituti, *nego;* ita ut diversi modi participabilitatis sint formaliter constituti, *conc. Contradist. min.*

5. Atqui intellectus divinus supponit diversos modos participabilitatis essentiae divinae seu possibilia formaliter constituta. *Probo.* Intellectus supponit obiectum suum. Atqui possibilia formaliter constituta sunt obiectum intellectus divini. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Intellectus, qui cognoscit cognitione causali, *nego;* qui non cognoscit cognitione causali, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *J. I. Conway,* The Reality of the Possibles, NSch 33 (1959) 139—161.

Ad 710. *Aristoteles* «excludit opinionem dicentium nihil esse possibile, nisi quando est actu . . . [et] opinionem dicentium e converso omnia esse possibilia, licet non sint actu», et concludit: «Illa solum possibile est esse aut fieri, licet non sint, quibus positis non sequitur aliquid impossibile» ("Εστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον: Met. IX 3, 1047 a 24. *S. Thom.* lect. 3 n. 1795 1808). Quaestionem de constitutione possibilium *Aristoteles* tangit in c. 7 Met. VII, ubi «ostendit modum generationis, quae est ab arte . . . Dicit ergo primo, quod illa fiunt ab arte, quorum species factiva est in anima. Per speciem autem exponit quod quid erat esse cuiuslibet

rei factae per artem, ut quod quid erat esse domus, quando fit domus. Et hoc etiam nominat "primam substantiam", idest primam formam. Et hoc ideo, quia a forma quae est in anima nostra, procedit forma quae est in materia in artificialibus » (Λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι : 1032 b 14. *S. Thom.* lect. 6 n. 1404). In c. 12 Met. V impossibile dicit, cuius contrarium necessario verum est (ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές: 1019 b 23), ex opposito possibile vero, cum contrarium non necessario falsum est (τὸ δ' ἐναντίον τούτῳ, τὸ δυνατόν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι : l. c. 27 ; cf. *S. Thom.* lect. 14 n. 971 sqq.). *S. Thomas :* « Possibile dicitur dupliciter, secundum Philosophum, in V Metaph. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam : sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae : quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae : hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum : possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere ; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum . . . Quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae ; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere » (S. th. I 25, 3). « Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae » (S. th. I 15, 2 ; cf. Pot. 1, 3 ; Ver. 3, 2 ; Qdl. IV a. 1 ; et text. cit. ad 635).

Caput II

DE DIVISIONE ENTIS CREATI IN DECEM PRAEDICAMENTA

Articulus I

DE PRAEDICAMENTIS IN GENERE METAPHYSICE CONSIDERATIS

714. Sub quo respectu ens dividatur in decem praedicamenta. Ens creatum dividitur (ut analogum) in decem praedicamenta non ratione exsistentiae, sed ratione essentiae, quia specificatio seu distinctio entis ab essentia provenit (cf. n. 707, 2) ; decem vero praedicamenta sunt suprema genera seu supremae distinctiones entis.

Praedicamentum igitur metaphysice seu materialiter consideratum est supremus modus essendi (univocus), cum logice seu formaliter consideratum tamquam artefactum logicum sit series generum et specierum sub uno supremo genere ordinatorum.

715. Quomodo decem praedicamenta metaphysice deducantur[1]**.** Praedicamenta deducuntur ab ente secundum diversos essendi modos, quia ens determinatur seu diversificatur secundum diversos modos essendi: Est modus essendi in se — substantia seu praedicamentum substantiae; et modus essendi in alio, in substantia tamquam in subiecto inhaesionis — accidens. Accidens non est praedicamentum, cum non sit genus (cf. n. 176, 5). Modus essendi in substantia seu accidens convenit substantiae absolute aut relative. Accidens, quod convenit absolute, vel convenit distinguendo et determinando substantiam — praedicamentum qualitatis —, vel convenit non determinando et distinguendo — praedicamentum quantitatis (cf. n. 187). Accidens, quod convenit substantiae relative, vel convenit in ordine ad terminum (cf. l. c.) — praedicamentum relationis — vel in ordine ad extrinsecum adiacens — sex ultima praedicamenta. Hoc extrinsecum adiacens aut est omnino extrinsecum, aut non est omnino extrinsecum. Quod est omnino extrinsecum, aut est mensura sive temporis sive loci, aut non est mensura. Per ordinem ad omnino extrinsecum, quod non est mensura, constituitur praedicamentum habitus; per ordinem ad extrinsecum, quod est mensura temporis, constituitur praedicamentum quando; per ordinem ad extrinsecum, quod est mensura loci, constituuntur ubi et situs, quatenus non consideratur vel consideratur ordo partium in loco. Adiacens, quod non est omnino extrinsecum, est intrinsecum aut secundum principium, aut secundum terminum. Adiacens, quatenus est intrinsecum secundum principium, constituit praedicamentum actionis, quae dicitur ex adiacentia passionis, cuius est principium. Adiacens, quatenus est intrinsecum secundum terminum, constituit praedicamentum passionis, quae dicitur ex adiacentia actionis, cuius est terminus (cf. 282—284).

716. Quae distinctio intercedat inter singula praedicamenta. Praedicamenta realiter inter se distinguuntur. Non enim sunt gradus unius eiusdemque entis sicut gradus metaphysici, sed modi essendi supremi, qui tota entitate sua inter se diversi sunt, neque conveniunt nisi analogice in conceptu entis. Haec realis distinctio aut statim manifesta est ex experientia, eo quod videmus quaedam acci-

[1] In Logica (n. 172) logice deducuntur praedicamenta ex diverso modo praedicandi, hic metaphysice ea deducimus ex conceptu entis.

dentia oriri et interire in substantia extensa, ac proinde a substantia et ab eius extensione realiter distingui, aut speciatim probanda est, sicut iam probavimus (n. 273) substantiam corpoream distingui a quantitate realiter. Notandum tamen est praedicamentum habitus in praedicamento « ubi » includi (cf. n. 201).

Bibliographia. *G. Calà Ulloa,* L'organicità e la sufficienza delle categorie aristotelico-tomiste, RFNS 31 (1939) 47—54. *A. J. Osgniach,* The Analysis of Objects or the four Principal Categories, New York City, 1938.

Ad 714 sqq. *Aristoteles* « distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta » (*S. Thom.*, In Met. V 7 lect. 9 n. 889 [cit. ad 172] ; cf. In Phys. III 3 lect. 5 n. 15). Cf. text. ad 731.

Articulus II

DE PRAEDICAMENTIS IN SPECIE

§ 1. De substantia

Thesis 17 : *Substantia non est figmentum mentis, sed vere est praedicamentum, immo primum praedicamentum.*

717. St. qu. 1. Substantia est res, cuius quidditati debetur esse in se et non in alio (cf. n. 179). Contra substantiam distinguimus accidens, quod est res, cuius quidditati debetur non esse in se sed in alio seu inhaerere. Substantiam concipimus *a)* tamquam subiectum accidentium, cui haec inhaerent, seu tamquam substantem accidentibus ; *b)* tamquam in se stantem seu subsistentem, id quod intelligimus per oppositionem ad inhaesionem accidentis, cui non convenit in se stare seu subsistere, sed inhaerere (cf. l. c.).

Ad conceptum substantiae duplici via pervenimus : *a)* abstractione a cognitione sensili : Sensus non attingunt substantiam [1]. Sensus enim attingunt qualitates concreto, i. e. concretas ad invicem et cum substantia, nec valent solvere hanc concretionem : attingunt extensum, coloratum, figuratum, nec valent distinguere extensionem a colore, a figura neque a subiecto, a substantia, quam omnino non attingunt, ne concrete quidem. Ab illo toto accidentali, quod attingunt sensus, intellectus abstrahit substantiam mediantibus mutationibus accidentalibus sensibilibus : Extensum figuratum, coloratum

[1] Sensus dicuntur cognoscere substantiam per accidens, quia attingunt accidentia sensilia, quae coniuncta sunt substantiae, quam intellectus percipit et accidentibus adiungit.

mutatur secundum figuram, colorem, calorem etc., i. e. haec oriuntur et intereunt in eo. Ita intellectus haec intelligit tamquam affectiones, quae in alio sub his mutationibus permanente tamquam in subiecto intereunt et oriuntur et sunt, i. e. distinguit ea tamquam accidentia a substantia et acquirit omnino simul conceptum substantiae et accidentis, et immediate cognoscit esse substantias et accidentia in rerum natura. Ad conceptum substantiae pervenimus *b)* reflexione ad cognitiones nostras. Hac reflexione substantia cognoscens statim concrete tamquam subiectum cognoscens apprehenditur non tantum ab intellectu, sed etiam a sensibus. Iam sensus externi sensatione sua experiuntur in actu exercito subiectum cognoscens cognitione affectum. Sensus communis hoc subiectum etiam in actu signato apprehendit, et memoria sensitiva hoc subiectum ut subiectum permanens cognoscit. Actus enim reminiscentiae, quo cognoscitur aliquid tamquam prius iam cognitum, haberi non potest, quin subiectum permanens aliquo modo apprehendatur. Solus autem intellectus distinguit subiectum permanens ab affectionibus cognoscitivis transeuntibus. Etiam intellectus reflexione sua primo non cognoscit hoc subiectum nisi concrete ; mox autem subiectum hoc tamquam Ego permanens distinguit ab affectionibus transeuntibus, quae ei inhaerent tamquam accidentia.

2. Cum substantia sensibus attingi non possit, conceptus substantiae a Sensistis habitus est ut merum mentis figmentum. Consequenter ad doctrinam suam sensisticam Locke de substantia ita philosophatur : Cum videmus quasdam qualitates inter se iugiter sociari, ut pomi colorem, odorem, saporem, figuram, subiectum aliquod supponimus seu fingimus, in quo hae qualitates inessent, quod substantiam nominamus, quod tamen revera nihil est nisi congeries ipsa qualitatum, ignota ratione coexsistentium [1]. Admittit tamen Locke exsistere substantias in rerum natura [2]. Secundum Hume conceptus substantiae est mera fictio. Similiter docet Kant substantiam esse formam mentis subiectivam.

718. Prob. th. I p : Substantia non est figmentum mentis, sed vere est praedicamentum. Ex eo quod sunt quidam modi essendi reales : Si est aliquod praedicamentum seu aliquis modus essendi realis, substantia non est figmentum mentis, sed ens reale, seu vere est praedicamentum. Atqui sunt quaedam praedicamenta seu quidam modi essendi reales. Ergo substantia est ens reale, seu vere est praedicamentum.

Min. testimonio sensuum et conscientiae patet neque potest negari nisi ab eo, qui velit in absolutum abire nihilismum.

---

[1] Essay Concerning the Human Understanding lb. 2, c. 23, § 1.

[2] Cf. *J. Rickaby,* General Metaphysics 227 sqq.

Prob. mai. Si est aliquod praedicamentum seu aliquod ens reale, hoc aut subsistit in se — et tunc ipsum est substantia —, aut non subsistit in se — et tunc inhaeret alteri, quod est substantia.

Prob. I et II p. Ex eo quod modus essendi in alio supponit modum essendi in se : Quod a ceteris essendi modis realibus seu praedicamentis supponitur, vere est essendi modus seu vere est praedicamentum et est primus essendi modus seu primum praedicamentum. Atqui substantia a ceteris essendi modis realibus supponitur. Ergo substantia vere est modus essendi, immo est primus modus essendi.

Prob. min. Ceteri essendi modi, qui distinguuntur contra substantiam, et quos dari cognitione sensili patet, sunt accidentia seu modi essendi in alio, qui supponunt essendi modum in se seu substantiam.

719. Coroll. Ergo « esse » substantiale est « esse » primum, et forma substantialis est forma dans « esse » primum ; cetera vero praedicamenta omnia tribuunt aliquod « esse » secundarium supponens « esse » primum.

720. Schol. Quomodo definiatur substantia. Quia substare accidentibus supponit esse in se seu subsistere, in ordine ad hoc, non in ordine ad illud, consistit essentiale constitutivum substantiae. Ideo recte definitur substantia essentiali definitione : res, cuius quidditati debetur esse in se et non in alio (cf. n. 179). Esse in se, esse per se seu subsistere significat aliquam independentiam in essendo, i. e. independentiam a subiecto inhaesionis. Ratio igitur formalis substantiae non est aliquid negativi, sed positiva perfectio : independentia in essendo. Haec autem independentia, quae convenit substantiae praedicamentali, non est absoluta ; absoluta enim independentia in essendo non potest convenire substantiae praedicamentali seu creatae, quae, ut creata, in esse dependet a substantia divina, a substantia absolute prima.

Quare falsa est definitio Cartesii : « Substantia est res, quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad exsistendum. » Attribuit enim substantiae independentiam in essendo absolutam seu esse per se absolutum [1]. Pantheistica est definitio B. de Spinoza (1632—1677) : « Substantia est id, quod in se est et per se concipitur, seu cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat. » Spinoza

---

[1] Ipse tamen Cartesius, postquam dixit in genere : « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad exsistendum », volens emendare doctrinam suam subiungit : « Substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus . . . Possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad exsistendum » (Princ. philos. I, n. 51).

enim verbis «in se» et «per se» excludere intendit non subiectum inhaesionis, sed causam a re distinctam. Similiter definitio V. Cousin (1792—1867) : «ens, quod ultra se nihil in ordine ad exsistendum supponit», est pantheistica. Leibniz definit substantiam : «ens vi agendi praeditum». Neque haec definitio bona est : *a)* quia non exhibet formale constitutivum substantiae, sed aliquam proprietatem eius, *b)* quia in sensu Leibnizii, intelligentis vim agendi de sola vi agendi immanenter cognoscendo et appetendo, est positive falsa.

721. Obi. 1. Non est praedicamentum, quod experientia non manifestatur. Atqui substantia experientia non manifestatur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod non manifestatur experientia mere sensili, *nego* ; quod neque experientia sensili, neque intellectu manifestatur, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui quod intellectu manifestatur tamquam substantia, non est praedicamentum. *Probo.* Subiectum independens in essendo non est praedicamentum. Atqui id, quod intellectu manifestatur tamquam substantia, est subiectum independens in essendo. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Subiectum absolute independens, *conc.*; subiectum relative independens seu independens ab alio tamquam a subiecto inhaesionis, *nego. Contradist. min.*: Est subiectum relative independens, *conc.* ; est subiectum absolute independens, *subdist.* : Hoc manifestatur immediate, *nego* ; mediate seu ratiocinio (aut fide), *conc.*

3. Atqui non est substantia ita relative independens in essendo. *Probo.* Si omnia sustentantur a subiecto aliquo absoluto seu a Deo, non est substantia relative independens in essendo. Atqui omnia sustentantur a subiecto aliquo absoluto. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si omnia a subiecto absoluto sustentantur efficienter, *nego* ; si sustentantur materialiter formaliter seu tamquam a subiecto inhaesionis, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *A. Forest,* La conception de la substance chez Leibniz et la métaphysique thomiste, RSPhTh 12 (1923) 281-307. *J. Huys,* La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique, RNSPh 5 (1898) 364—380. *R. Jolivet,* La notion de substance, Paris 1929. *F. Olgiati,* Il concetto di sostanza, RFNS 21 (1929) 101—117; 229—250. *A. Osgniach,* The Problem of Substance, NSch 2 (1928) 115—127; 236—249. *A. Rozwadowski,* De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia, Gr 7 (1926) 73—96.

Ad 717 sqq. *Aristoteles* in V Met. 8 «ponit diversos modos substantiae» (*S. Thom.* lect. 10 n. 898 [text. cit. ad 179]; cf. S. th. I 29, 2). Diserte de substantia agit in VII Met. : «Quoddam ens significat "quid est et hoc aliquid", idest substantiam ; ut per "quid", intelligatur essentia substantiae, per "hoc aliquid" suppositum, ad quae duo omnes modi substantiae reducuntur, ut in quinto est habitum. Illud vero significat qualitatem vel quantitatem, aut aliquid aliorum praedicamentorum. Et cum ens tot modis dicatur, palam est quod inter omnia entia, primum est quod quid est, idest ens quod significat substantiam . . . Probat propositum . . . tali ratione. Quod est per se et simpliciter in unoquoque genere, est prius eo quod est per aliud et secundum quid. Sed substantia est ens simpliciter et per seipsam : omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam : ergo substantia est prima inter alia entia» (τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν : c. 1, 1028 a 13, *S. Thom.* lect. 1 n. 1247 sq.). Cf. text. ad 179 ; 182.

Thesis 18: *Non potest ex duabus substantiis constitui una natura, nisi utraque substantia sit incompleta: altera ut pura potentia, altera ut actus eius substantialis primus.*

722. St. qu. 1. Ut patet ex Logica n. 180 et Phil. nat. n. 253—261, substantia praedicamentalis dividitur in completam et incompletam. Substantia incompleta subdividitur in incompletam in ratione speciei tantum (anima humana) et incompletam in ratione speciei et substantialitatis (materia prima et forma substantialis omnis informans excepta anima humana). Haec divisio est divisio analogi in analogata sua. Conceptus enim substantiae praedicamentalis in singulis membris non eodem modo salvatur, sed aliter et aliter. Perfecte non salvatur nisi in substantia completa; nam substantia praedicamentalis completam significat essentiam, in praedicamentis enim simpliciter non ponuntur nisi entia completa. Ideo iam anima humana seu substantia incompleta ratione speciei tantum non est perfecte substantia, quia non est essentia completa; salvatur tamen in ea ratio formalis substantialitatis, quia anima humana, etiam separata a corpore, substat accidentibus (spiritualibus) et subsistit. In substantia autem incompleta ratione speciei et substantialitatis neque salvatur ratio formalis substantialitatis, quia haec substantia incompleta neque substat neque subsistit. Subiectum enim accidentium (materialium) non est pars, sed totum; neque pars per se solam capax est exsistendi per se seu subsistendi. Quod substat et subsistit, non est nisi totum (cf. n. 736—739).

2. Thesis ponitur *a)* contra eos, qui negant doctrinam scholasticam de materia et forma seu doctrinam de substantiis incompletis, *b)* contra eos, qui negant doctrinam thomisticam de pura potentialitate materiae primae. Sed speciatim ponitur thesis contra doctrinam Tongiorgii et Palmierii, qui, reiectis substantiis incompletis, naturas incompletas et se invicem complentes ad constituendam unam naturam completam compositam eo sensu adstruere conantur, quatenus dicunt substantias duas, animam et corpus, ita iungi inter se, ut vires suas in unum conferant et quasi commisceant (cf. n. 524, 2). Ita putant constitui unum operandi principium seu unam naturam. Horum doctrinam sequuntur multi recentes.

3. Conceptum substantiae incompletae in se non esse repugnantem, ut putant adversarii nostri, satis ostendimus in Phil. nat. n. 256, 1.

723. Prob. th. Ex eo quod ex duabus substantiis non egreditur una operatio, nisi constituant unum per se: Non potest ex duabus substantiis constitui una natura, nisi ex eis constituatur unum operationis principium primum. Atqui non potest ex duabus substantiis

constitui unum operationis principium primum, nisi utraque sit substantia incompleta : altera ut pura potentia, altera ut actus eius simpliciter primus. Ergo non potest ex duabus substantiis constitui una natura, nisi utraque sit substantia incompleta.

Mai. patet ex conceptu naturae, quae est idem quod principium operationis primum (cf. n. 267 sq.).

Duae substantiae, quae non constituunt unam (ut anima et corpus in sententia adversariorum), sunt duo subiecta subsistentia, quorum unumquodque habet suas vires suamque actionem, nec proinde unum, sed duo constituunt operationis principia prima. Neque quatenus vires suas in unum conferunt, unum constituunt operationis principium primum : nam non possunt uniri in unitate actionis principiative sumptae, sed uniuntur in unitate actionis terminative sumptae tantum, quatenus eundem motum eundemque effectum producunt, quo minime constituunt unum operationis principium primum, ut patet in duobus equis eundem currum trahentibus [1]. Ut ergo habeatur unum operationis principium primum constitutum ex duabus substantiis, requiritur, ut ex utraque una constituatur substantia. Duae autem substantiae non constituunt unam, nisi habeant unum esse substantiale ; nam unum per se est id, cuius est unum esse. Unum vero esse habere non possunt, nisi altera sit pura potentia (principium substantiale mere potentiale), altera eius actus simpliciter primus (forma substantialis) ; nam si utraque substantia incompleta esset actus, haberetur duplex esse ; actus enim incompletus aut est esse (actus entitativus) aut dat esse seu secum trahit esse (actus formalis).

724. Coroll. Ergo idem est realiter natura quod substantia, et natura incompleta idem est quod substantia incompleta.

725. Obi. 1. Substantiae, quae possunt uniri in unitate actionis, constituunt unam naturam. Atqui sub tantiae completae possunt uniri in unitate actionis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae possunt uniri in unitate actionis principiative sumptae, *conc. ;* quae possunt uniri in unitate actionis terminative tantum sumptae, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui substantiae completae possunt uniri in unitate actionis principiative sumptae. *Probo.* Substantiae, quae ita uniuntur, ut ab intrinseco conspirent ad unam actionem, possunt uniri in unitate actionis principiative sumptae. Atqui substantiae completae (ut atomi, quae constituunt moleculam) ita uniuntur, ut ab intrinseco conspirent ad unam actionem. Ergo. *Resp. Conc. mai. : dist. min. :* Ita uniuntur, quatenus manent substantiae inter se distinctae, *nego ;* quatenus fiunt una substantia, *conc. Dist. consq.*

3. Atqui substantiae completae, quae manent inter se distinctae, possunt uniri in unitate actionis principiative sumptae. *Probo.* Si anima humana et corpus uniuntur in unitate actionis principiative sumptae, substantiae comple-

[1] Cf. n. 526, 2. Etiam agens principale et instrumentum eius non unum, sed duo operationis principia constituunt inter se subordinata (cf. n. 765—768).

tae, quae manent inter se distinctae, possunt uniri in unitate actionis principiative sumptae. Atqui anima humana et corpus uniuntur in unitate actionis principiative sumptae. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si anima et corpus uniuntur tamquam duae substantiae completae adaequate inter se distinctae, *conc.* ; si uniuntur tamquam duae substantiae inadaequate tantum inter se distinctae, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 417). Alias difficultates v. sub n. 257 262 528 533.

Ad 723. *Aristoteles* utitur principio nostro. « Impossibile est aliquam substantiam esse ex pluribus substantiis, quae sunt in ea actu. Duo enim, quae sunt in actu, numquam sunt unum actu [ἀδύνατον οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ : Met. VII 13, 1039 a 3] . . . Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu» (*S. Thom.* in l. c. lect. 13 n. 1588 ; cf.l ect. 2 n. 1291 sqq. ; VIII lect. 1 n. 1687). *S. Thomas :* « De ratione substantiae est quod subsistit quasi per se ens ; et ideo forma et materia, quae sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae sicut species, sed solum sicut principia» (II Dist. 3, 1 a. 1 ad 1). « Nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia . . . Et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se ; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam » (Ente et ess. c. 7). « Anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere ; non quasi in se habens completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis » (Q. d. an. a. 1).

Thesis 19 : *Subsistentia non est aliquid negativi, sed est positiva perfectio distincta ab individuatione et superaddita naturae substantiali singulari. Neque consistit in exsistentia neque in ordine ad exsistentiam neque in expressione mere abstracta integritatis rei exsistentis, sed in terminatione naturae substantialis, qua haec terminatur positive in linea naturae et integratur ut subiectum actus essendi et accidentium et tendit ad statum ultimae perfectionis naturae.*

726. St. qu. 1. Substantia definitur per ordinem ad « esse in se » seu per ordinem ad subsistendum. Est enim quidditas naturaliter apta ad subsistendum (cf. n. 720). S u b s i s t e n t i a , cum sit formale constitutivum quidditatis naturaliter subsistentis, triplicem significat perfectionem : *a)* perfectionem, qua substantia in se exsistit i. e. supponit essentiam aptam ad essendum independenter tam a subiecto inhaesionis tam a comprincipio intrinseco substantiali (cf. n. 722, 1) ; *b)* perfectionem, qua substantia non solum redditur incommunicabilis cum inferioribus (quod iam habetur in individua natura), sed est omnimode incommunicabilis seu absolute et omnimode divisa a quolibet alio, ita ut nullo modo possit praedicari de alio (prima substantia, cf. n. 180, 2) ; *c)* perfectionem, qua substantia capax fit ad esse subiectum substantiale etiam eorum quae sunt praeter rationem speciei (actus essendi et accidentia). Ideo diximus (l. c.) in substantiis incompletis ratione substantialitatis non salvari rationem formalem substantialitatis, substantia subsistens enim est, quae « esse » suum per se solam habet, neque in alio neque cum alio.

Substantia singularis et completa ratione speciei et perfecta ratione substantialitatis et absolute incommunicabilis vocatur etiam suppositum (ὑπόστασις). Suppositum naturae rationalis dicitur persona (πρόσωπον). In omnibus rebus creatis distinguuntur suppositum et natura singularis seu quidditas vel essentia substantialis ; nulla enim creatura est suum esse, sed est composita ex essentia et esse. Propterea nunquam identificari possunt totum in rerum natura existens et essentia singularis substantialis ; essentia se habet ut « quo », cum econtra nonnisi suppositum se habeat ut « quod ». Cum suppositum sit id quod est, est etiam id quod agit ; natura est id quo agit suppositum. Unde axioma : Actiones sunt suppositorum. Omnia igitur quae praedicantur de re per accidens, non praedicantur secundum naturam seu quidditatem sed secundum suppositum, quatenus subsistentia tamquam forma suppositi ex una parte naturam incommunicabilem reddit relate ad omnia quae sunt extra essentiam rei, ex alia parte integrat naturam substantialem ut subiectum omnium quae ei accidunt.

2. Ex ista consideratione posita est quaestio, quomodo differant natura substantialis (haec humanitas) et suppositum (hic homo). Illud, quod addendum est ad naturam substantialem (singularem), ut fiat suppositum, dicendum est formale constitutivum suppositi. Historice quaestio solvenda proposita est occasione dogmatis unionis hypostaticae, seu unionis duarum naturarum in uno supposito seu una persona, quae est persona Christi. Quamvis enim humana natura in Christo sit undequaque perfecta, tamen persona non est ; secus in Christo duae personae essent (divina et humana), et non una, sicut fide edocemur. Natura igitur humana in Christo se habet tantum ut « quo » : est id quo Deus est homo ; non autem se habet ut « quod » : non est homo.

3. Secundum multos Scotistas formale constitutivum suppositi[1] est aliquid negativi. Dicunt « subsistentiam » consistere in duplici negatione : in negatione dependentiae aptitudinalis et actualis : *a)* aptitudinalis, in virtute cuius res naturaliter apta non est, quae dependeat ab alio, quae sit in aliquo toto, quamvis supernaturaliter hoc fieri possit ; *b)* actualis, qua de facto negatur haec dependentia. Ita anima humana non est suppositum vel persona propter dependentiam aptitudinalem ; est enim naturaliter apta, quae sit in corpore. Humanitas autem assumpta a Verbo in persona Christi suppositum seu persona non est propter dependentiam actualem (quamvis aptitudinaliter sit independens). Haec sententia speciali modo exculta est a Cl. Tiphano (1571—1641) et postea asseclas plurimos invenit.

[1] Formale constitutivum suppositi ab aliis dicitur « subsistentia » vel « suppositalitas » et, si agitur de persona, « personalitas ».

Thomistae in eo conveniunt, quod concedunt formale constitutivum suppositi esse aliquid positivi, superadditum naturae singulari; rem tamen diversimode concipiunt. Alii, ut Capreolus († 1444)[1], Caietanus, Ioannes a S. Thoma, Complutenses abbreviati (saec. 17), Salmanticenses (saec. 17) affirmant formale constitutivum suppositi esse terminationem in linea naturae, qua natura singularis substantialis terminatur positive in hac linea tamquam a modo substantiali positive superaddito naturae, sicut «terminus actionis et rei factae naturaliter adest in fine actionis rei factae» (Caietanus in III, 4, 2, n. 28). Hac ratione fieri dicunt, ut natura non amplius sit ut «quo», sed ut «quod», atque sic recipiat exsistentiam et accidentia. Thomistae igitur praecitati istum modum substantialem ponunt ante exsistentiam; alii vero auctores, qui cum Suárez distinctionem realem inter essentiam et esse non admittunt, sed tamen cum Caietano formale constitutivum suppositi in illo modo substantiali reponunt, coguntur ponere hunc modum post exsistentiam. Alii autem Thomistae, ut Fr. Zumel († 1607). Complutenses (saec. 17), J. S. de Aguirre (1630—1699), L. Babenstuber (1660—1726) dicunt formale constitutivum suppositi consistere in ipso esse substantiali. Alii denique Thomistae asserunt suppositum constitui formaliter integritate rei seu unione omnium eorum, quae in re inveniuntur, i. e. essentiae substantiali et esse substantialis et accidentium, ut J. Winandy (nat. 1907).

4. In thesi nostra sequimur sententiam Caietani et Ioannis a S. Thoma et insuper alterum effectum formalem subsistentiae exhibemus scil. quod naturam substantialem positive ordinat ad actum essendi et ad accidentia quae ei conveniunt et ad ultimum naturalis perfectionis gradum.

727. Prob. th. I p.: Subsistentia non est aliquid negativi, sed est positiva perfectio. Ex eo quod subsistentia tribuit independentiam in essendo tum a subiecto inhaesionis tum a principio intrinseco substantiali: Quod tribuit independentiam in essendo tum a subiecto inhaesionis tum a principio intrinseco substantiali, non est aliquid negativi, sed est positiva perfectio. Atqui subsistentia tribuit independentiam hanc. Ergo subsistentia non est aliquid negativi, sed est positiva perfectio.

Mai. per se patet ex conceptu dependentiae et independentiae, quorum utrumque aliquid positivi dicit, sed dependentia dicit imperfectionem, independentia vero perfectionem, quamquam negative exprimitur.

Prob. II p.: Subsistentia est distincta ab individuatione. Ex eo quod subsistentia importat incommunicabilitatem absolutam cum

[1] Sententia Capreoli non est quidem satis certa et distincta, sed a sententia Caietani non longe distare videtur.

quolibet termino sustentante et substante : Quod tribuit incommunicabilitatem quoad ulteriorem terminum sustentantem et substantem, distinguitur ab eo, quod tribuit incommunicabilitatem relate ad inferiora tantum. Atqui subsistentia tribuit incommunicabilitatem relate ad ulteriorem terminum sustentantem et substantem, i. e. incommunicabilitatem cum subiecto inhaesionis et cum comprincipio intrinseco substantiali, quocum subsistens esse suum communiter haberet ; individuatio autem incommunicabilitatem tantum tribuit relate ad inferiora. Ergo subsistentia est distincta ab individuatione.

Mai. ex eo patet, quod incommunicabilitas quoad ulteriorem terminum sustentantem et substantem et incommunicabilitas quoad inferiora sunt essentialiter distinctae, quamquam haec supponitur ab illa. Incommunicabilitas haec sequitur ex formali ratione subsistentiae, qua res redditur aliquid in se et per se completum in ratione entis et est subiectum ultimum et adaequatum proprii esse.

Prob. III p.: Subsistentia est perfectio superaddita naturae substantiali singulari. Ex distinctione inter naturam praecise sumptam et suppositum : Quod est subiectum accidentium, superaddit aliquid ei, quod tamquam accidentium susceptivum concipere non possumus. Atqui suppositum seu natura subsistens est subiectum accidentium, naturam autem praecise sumptam ut naturam tamquam accidentium susceptivum concipere non possumus. Ergo subsistentia est perfectio superaddita naturae substantiali singulari.

Ad min. Natura subsistens sustentat seipsam ac proinde omnia, quae in ea insunt ; natura vero praecise sumpta ut natura (etiam natura singularis) est principium ut « quo » ; ideoque quidquid ei additur, non recipitur impermixte, sed intrat in speciem naturae et ut immixtum ei scil. ut praedicatum essentiale, quo mutatur rei natura. Natura subsistens et natura qua talis distinguuntur distinctione inadaequata, qualis est inter totum et partem eius. Natura enim est pars formalis inclusa in supposito eique tribuens specificationem, suppositum vero est « totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui » (S. th. III, 2, 2 c.).

Argumentum nondum probat subsistentiam esse realiter distinctam a natura, sed probat tantum subsistentiam superaddere naturae p r a e c i s e s u m p t a e aliquam perfectionem (cf. n. 729, 1).

Prob. IV p.: Subsistentia non consistit in exsistentia neque in ordine ad exsistentiam. Ex eo quod exsistentia et ordo ad exsistentiam supponunt subsistentiam : Subsistentia non consistit in eo, quod supponit ipsam et sequitur eam. Atqui exsistentia et ordo ad exsistentiam supponunt subsistentiam et sequuntur ipsam. Ergo subsistentia non consistit in exsistentia neque in ordine ad exsistentiam.

Prob. min. Exsistentia et ordo ad exsistentiam supponunt subsistentiam et sequuntur ipsam, si id, quod ponitur extra causas seu recipit exsistentiam, est suppositum seu subsistens. Atqui id, quod ponitur extra causas est suppositum seu subsistens. Nam id, quod ponitur extra causas, est « ut quod », i. e. subsistens, non « ut quo » ; exsistentia enim ut accidens praedicabile, realiter distinctum a natura, necesse est recipiatur a natura impermixte, i. e. a natura subsistente. Exsistentia se habet ad suppositum sicut actus eius ultimus, suppositum autem respicit exsistentiam ut terminum. « Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse » (S. th. III 17, 2 ad 1).

Prob. V p.: Subsistentia non consistit in expressione mere abstracta integritatis rei exsistentis. Ex eo quod suppositum non consistit formaliter in integritate omnium quae in re exsistente inveniuntur: Si subsistentia consisteret in expressione mere abstracta integritatis rei exsistentis, suppositum constitueretur formaliter in integritate omnium eorum quae in re exsistente inveniuntur. Atqui suppositum non constituitur formaliter in integritate omnium quae in re exsistente inveniuntur. Ergo subsistentia non consistit in expressione mere abstracta integritatis rei exsistentis.

Mai. patet ex eo, quod negata realitate subsistentiae restat totum constitui sola integritate rei exsistentis.

Ad min. Integritas rei exsistentis in rerum natura complectitur naturam, exsistentiam, accidentia. Nullum vero ex his elementis per se solum reddit rem subsistentem, neque si omnia concurrunt videtur ratio qua totum subsistat. Primum liquet ex supradictis. Omnia elementa simul constituunt quidem numerice totum, non tamen formaliter, quia integritas rei exsistentis non explicat, quomodo totum subsistat in se et fiat capax ad cetera sustentanda. Non enim sufficit explicatio, quae quidem facta describit quin ipsam rationem facti indicet i. e. cur in ordine reali essentia sit subiectum exsistentiae vel cur natura sit subsistens et simul subiectum accidentium. Integritas rei non constituit sed consequitur effectum formalem subsistentiae. « Propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanae naturae... ; non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se exsistit » (S. Thom., De un. Verbi inc. a. 2 ad 14).

Prob. VI p.: Subsistentia consistit in terminatione naturae substantialis, qua haec terminatur positive in linea naturae et integratur ut subiectum actus essendi et accidentium et tendit ad statum ultimae perfectionis naturae. Ex effectu formali subsistentiae: Subsistentia est id quo formaliter substantia singularis redditur per se subsistens

et omnimode incommunicabilis atque subiectum tum exsistentiae tum perfectionum accidentalium. Atqui id quo formaliter substantia singularis redditur per se subsistens et omnimode incommunicabilis atque subiectum tum exsistentiae tum perfectionum accidentalium est terminatio naturae substantialis, qua haec terminatur positive in linea naturae et integratur ut subiectum actus essendi et accidentium et tendit ad statum ultimae perfectionis naturae. Ergo subsistentia consistit in terminatione naturae substantialis, qua haec terminatur positive in linea naturae et integratur ut subiectum actus essendi et accidentium et tendit ad statum ultimae perfectionis naturae.

Mai. patet ex st. qu.

Ad. min. Subsistentia habet duplicem effectum formalem, alterum relate ad essentiam vel naturam singularem, cui tribuit terminationem, ut sit suppositum subsistens et incommunicabile et ultimo completum et terminatum in linea naturae ; alterum relate ad esse et ad formas accidentales, quibus suppositum alterius perficitur et quidem primo quod constituitur in suo esse, secundo quod ei superadduntur accidentia ad suam connaturalem et perfectam operationem necessaria, tertio quod attingit statum finalem suae perfectionis.

728. Coroll. 1. Ergo formale constitutivum suppositi creati (illud quod addendum est ad naturam individualem, ut fiat suppositum) non est aliquid negativi ; si enim natura individua se habet ut « quo », in supposito debet esse aliquid praeter ipsam naturam, quo natura fit ut « quod » seu subiectum exsistentiae et accidentium. Subsistentia prius convenit naturae quam exsistentiae, quatenus naturam ultimo disponit ad recipiendam exsistentiam substantialem.

2. Ergo natura se habet ad suppositum tamquam eius pars formalis et specificativa et constituens suppositum ; exsistentia vero est terminus et finis suppositi ideoque non est intrinsece constituens suppositum. Quia oportet unius rei semper esse unum esse, impossibile est plura esse simpliciter in uno supposito esse. Non autem repugnat esse accidentale multiplicari in eodem supposito, quia accidens non facit ens simpliciter sed secundum quid tantum. Immo nulla apparet nobis repugnantia, quominus in eodem supposito inveniatur duplex natura substantialis, dummodo tamen esse suppositi illius ita perfectum sit, ut valeat terminare duplicem naturam. Hoc autem de nullo creato dici potest, cum sit limitatum specifice, sed de solo esse divino (unio hypostatica).

3. Ergo constitutivum formale suppositi non est ipsa totalitas seu integritas rei additiva i. e. summa omnium, quibus res concreta constat, neque causalitas intrinseca singulorum elementorum, quia unumquodque propriam habet causalitatem intrinsecam et diversam a causalitate subsistentiae.

729. Schol. 1. Distinctio inter naturam et subsistentiam est distinctio realis modalis. Quamquam ea, quae docuimus in thesi (praesertim arg. III p.), realem videntur suadere distinctionem inter essentiam substantialem singularem et subsistentiam, abstrahendo tamen a fide realis haec distinctio non ita clare apparet. Posset enim concipi sine absurdo subsistentia tamquam positiva perfectio identificata tamen cum natura, sicut individuatio in substantiis corporeis his substantiis addit aliquid positivi, quod tamen eis intrinsecus imbibitur tamquam realiter eis identificatum. At ex iis, quae fides docet, clare apparet subsistentiam realiter esse distinctam a natura, cuius est subsistentia. Fides enim docet Verbum assumpsisse naturam humanam, non vero personam. Hoc autem fieri non potuit, nisi quatenus Verbum, uniendo sibi naturam humanam, huius impedivit conaturalem subsistentiam. Ita humana natura iam non est sui, non subsistit in se, sed est Verbi seu subsistit in Verbo et terminatur subsistentia Verbi. Iam vero hoc ostendit distinctionem inter naturam et subsistentiam esse realem, cum subsistentia sit positiva perfectio (ut patet ex I parte thesis), separabilis a natura (ut patet ex mysterio incarnationis). Haec autem distinctio modalis est, quia est inter rem et rei terminum intrinsecum. Distinctio enim realis duplex est: *a)* absoluta, quae est aut inter rem et rem (ut inter Petrum et Paulum), aut inter partes rei (ut inter materiam et formam, essentiam et exsistentiam); *b)* modalis, quae est inter rem et eiusdem rei terminum intrinsecum, sicut est inter lineam et punctum. Terminus vero iste non habet rationem partis, sed terminationis omnium partium. Est igitur, secundum principia fidei, subsistentia modus realis substantialis[1] totalitatis seu terminationis essentialis, qui ex eo provenit, quod partes omnes ad rem pertinentes sunt exhibitae; ita data materia et forma, nil obest, quin natura reddatur finita seu completa, quod est ipsa subsistentia. Accidens vero non terminatur in se, sed in substantia, cum non habeat in se essentiam completam (cf. n. 736 sqq.). Et sicut terminus lineae seu punctum non est aliquid mere negativi, sed positiva realitas, distincta realiter modaliter a linea (cf. n. 337 sqq.), ita a fortiori subsistentia. Nam sicut punctum habet effectum formalem positivum, distinctum a linea, qui est contactus impediens penetrationem, ita subsistentia habet effectum formalem positivum, distinctum a natura, qui est quasi contactus impediens penetrationem, quatenus subsistentia ita claudit naturam, ut natura tamquam subiectum sustentans possit impermixte sibi recipere exsistentiam et accidentia i. e. quin intra naturam penetrent et cum ea commisceantur. Praeterea subsistentia eo quod suppositum ordinat ad suum esse tamquam

[1] Modus substantialis reductive ad substantiam pertinet tamquam aliquid eius.

ad terminum, etiam ordinat suppositum ad connaturales perfectiones accidentales et ad statum perfectionis naturae. Igitur omnia quae natura sibi impermixte recipit praedicantur de supposito. Subsistentia naturae adveniens reddit eam ex parte formali (ut « quo ») suppositi totum completum et quidem immediate ordinatum ad habendum esse non tantum ut actum essentiae sed ut actum entitativum totius (ut « quod »). Per hanc perfectionem subsistendi natura quodammodo integratur vel redditur amplius fundamentum, ut non solum essentialia sed etiam accidentalia de ea, quatenus est suppositum, praedicentur, quae prius de natura qua tali praedicari non potuerunt. Porro essentia per subsistentiam immediate et magis proxime ordinatur ad plenam actuationem, quatenus cum prius solummodo immediate fuit in potentia ad solum actum essendi ut essentia, nunc non solum remote sed etiam proxime ordinata est ad exsistendum simpliciter et perfecte scil. cum omnibus perfectionibus, etiam accidentalibus, quae naturae correspondent. Sic suppositum naturae rationalis scil. persona humana, libertate praedita, personalitate sua non solum perfecta in se stat et seipsam determinat, sed etiam, ordinata ad ultimum suae beatitudinis finem, refertur ad societatem et ad Deum. In unione hypostatica Verbum divinum impedivit connaturalem subsistentiam humanae naturae Christi, quam assumpsit, quo natura humana subsistit in Verbo et elevatur ad infinitam gratiae substantialis perfectionem.

Oportet etiam subsistentiam (sicut exsistentiam, quae est ultima terminatio in linea entitativa) i n d i v i s i b i l e m esse. Respicit enim partes omnes ad rem pertinentes per modum unius indivisibilis praesuppositi ad terminandum, quia immediate respicit totum, ut totum est, quod terminet, partes vero non respicit nisi mediante toto, sicut de exsistentia docuimus n. 707, 3. Et haec doctrina valet etiam de subsistentia naturae humanae. Quamquam enim anima per prius recipit subsistentiam et exsistentiam, quam communicat cum corpore et cum toto composito ex anima et corpore, terminando illud (cf. n. 379), tamen etiam haec subsistentia datur per ordinem ad t o t u m terminandum. Deficiente vero corpore, cum anima per mortem separatur a corpore, subsistentia remanet in anima, sed non sortitur plene effectum suum formalem propter impedimentum ex parte subiecti, quod est substantia incompleta, quae non potest constituere suppositum seu perfecte et incommunicabiliter subsistens, sed imperfecte subsistens tantum, seu suppositum secundum quid.

Rationibus ex fide deductis convictus, etiam Suárez subsistentiam admittit tamquam modum realem substantialem, quam tamen superaddi putat substantiae exsistenti. Hanc doctrinam iam reiecimus corollario 1. Sententia autem horum omnium, qui negant realem distinctionem inter naturam et subsistentiam, ut sunt Hen-

ricus Gandavensis, Durandus, Tiphanus (1571—1641), Franzelin (1816—1886) aliique multi recentes, ad Scotistarum sententiam reducenda videtur. Spectatis enim iis, quae fides docet de unione hypostatica, non potest negari realis distinctio, nisi quatenus etiam negatur subsistentiam esse positivam perfectionem, quod tamen falsum esse I parte ostendimus.

2. Boëthius (ca. 480—525) in libro de duabus naturis suppositum definit: «naturae completae individua substantia», et personam: «rationalis naturae individua substantia». In his definitionibus «individuum» strictius accipiendum est, quam accipi solet, i. e. non solum pro eo, quod est incommunicabile cum inferioribus, sed pro eo, quod est omnimode incommunicabile seu absolute et omnimode divisum a quolibet alio. Natura enim humana Christi est completa et individua — haec singularis humanitas: nihilominus suppositum seu persona non est.

3. Partes integrales in toto, ut manus, pes, non sunt supposita, quia non sunt per se, sed in toto; praecisae vero a toto, supposita fiunt; ita manus praecisa est suppositum vel potius aggregatum suppositorum, i. e. substantiarum «organicarum», quae manum mortuam constituunt. Viceversa, constituta nova forma ex duobus suppositis unum fit, ut cum duo corpora in unum conflantur [1]: Unumquodque horum corporum amittit suam subsistentiam et exsistentiam, et oritur nova subsistentia et exsistentia, quae terminant totum ita exortum. Contra si substantia vivens nutritione sibi acquirit novam partem, non oritur nova subsistentia et exsistentia, sed haec pars subsistit et exsistit subsistentia et exsistentia viventis, quod sibi hanc partem acquisivit.

4. Persona non constituitur conscientia actuali sui ipsius, ut docuerunt Cartesius, Locke, Kant, A. Günther (1785—1863), Wolff, Jacobi, J. v. Kuhn (1806—1887), Fr. X. Dieringer (1811—1876), Th. Ribot (1839—1916), quod patet ex thesi. Praeterea haec sententia absurdis abundat: *a)* Infantes ante usum rationis, ebrii, amentes, distracti, dormientes non essent personae; *b)* novo actu conscientiae nova constitueretur persona; multiplicata enim ratione formali, multiplicatur ipsa res. Psychologice sumpta persona est subiectum sui conscium, supponitur tamen prius esse subiectum ontologice constitutum, quod sit conscium sui. Tandem haec sententia cum iis, quae fides docet, componi nequit. Ratione tamen conscientiae actualis suppositum rationale seu persona est per se seu sui ipsius non solum naturaliter, sed etiam intentionaliter.

[1] Supponimus corpus non constitui ex atomis omnino inter se disgregatis, sed esse unum per se seu unam substantiam (cf. n. 256, 2, b); secus tot essent supposita quot atomi.

730. Obi. *Contra I II III p.* 1. Quod est aliquid negativi, non est positiva perfectio distincta ab individuatione et superaddita naturae substantiali singulari. Atqui subsistentia est aliquid negativi. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est aliquid mere negativi realiter, *conc.;* quod negative exprimitur, quamquam est positiva perfectio, *nego. Contradist. min.* Subsistentia negative exprimitur tamquam independentia seu negatio dependentiae in essendo.

2. Atqui subsistentia est realiter aliquid mere negativi. *Probo.* Quod sola divisione habetur et coniunctione tollitur, est realiter aliquid mere negativi. Atqui subsistentia sola divisione habetur et coniunctione tollitur (manus praecisa est suppositum, iuncta corpori non est suppositum, non habet subsistentiam; moles ferri, quae in unam conflantur, singulae amittunt suas subsistentias et fiunt unum suppositum). Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod sola divisione habetur, quatenus pars divisa nanciscitur ipsa divisione positivam perfectionem independentiae a toto, a quo dividitur, *nego;* quatenus pars divisa non nanciscitur ipsa divisione positivam perfectionem independentiae, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui subsistentia non est positiva perfectio. *Probo.* Si subsistentia est positiva perfectio, natura creata non potest assumi a persona divina. Atqui natura creata potest assumi a persona divina. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Natura creata non potest assumi, sublata subsistentia, *nego;* non sublata subsistentia, *conc. Contradist. min.*

4. Atqui etiam sublata subsistentia illa, non potest assumi natura. *Probo.* Sublata perfectione naturae, non potest assumi natura. Atqui subsistentia illa est perfectio naturae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Sublata perfectione naturae, quae est pars constitutiva naturae, *conc.;* sublata perfectione superaddita naturae, qua terminatur natura et constituitur suppositum, *nego, Contradist. min.*

Contra IV V VI p. 1. Subsistentia est id quo constituitur formaliter res concreta, prout invenitur in rerum natura. Atqui res concreta, prout invenitur in rerum natura, constituitur formaliter integritate sua. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Subsistentia est id quod constituitur formaliter res concreta tamquam principium, *neg.;* tamquam status consequens, *conc. Contradist. min. et expl.* Suppositum est natura subsistens et disposita ad recipiendum esse et omnia, quae in re inveniuntur.

2. Atqui subsistentia consistit in unione omnium, quae in re inveniuntur. *Probo.* Quod constituit totum, consistit in unione omnium, quae in re inveniuntur. Atqui subsistentia constituit totum. Ergo. *Dist. mai.:* Quod constituit totum tamquam subiectum omnium quae naturae accidunt, consistit in unione omnium, quae in re inveniuntur, *nego;* tamquam ipsa unio omnium, quae in re inveniuntur, *conc. Contradist. min.*

3. Non consistit in terminatione naturae substantialis, qua haec terminatur positive in linea naturae, quod est esse per se seu esse in se. Atqui subsistentia est esse per se seu esse in se. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est esse in se, i. e. ultima terminatio in linea naturae, *nego;* terminatio in linea entitativa seu exsistentia substantialis, *conc. Contradist. min.*

4. Atqui subsistentia non est terminatio in linea naturae. *Probo.* Terminatio in linea naturae relinquit naturam incompletam et communicabilem. Atqui quod relinquit naturam incompletam et communicabilem, non est subsistentia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Relinquit naturam incompletam in linea naturae et communicabilem proprie, *nego;* relinquit naturam incompletam in linea entitativa et communicabilem, improprie seu abusive loquendo, *conc. Contradist. min.* Natura terminata per subsistentiam ulterius completur in linea entitativa per exsistentiam, et ita dicitur communicari cum exsistentia a b u s i v e, quia exsistentia communicatur cum supposito, non vero suppositum cum exsistentia; sola enim natura terminata subsistentia capax est, quae recipiat accidentia et exsistentiam impermixte tamquam subiectum sustentans.

Bibliographia. *P. Carosi,* La sussistenza ossia il formale costitutivo del supposito, DThPlac 43 (1940) 393—420; 44 (1941) 3—26. *M. J. Congar,* Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ, RSPhTh 25 (1936) 489—495. *U. Degl'Innocenti,* San Tommaso e la nozione di persona, Salesianum 1 (1939) 437—441. *Id.,* Il Capreolo e la questione sulla personalità, DThPlac 43 (1940) 27—40. *Id.,* L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona, DThPlac 44 (1941) 154—166. *Id.,* «Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi», Salesianum 3 (1941) 42—49. *Id.,* De nova quadam ratione exponendi sententiam Capreoli de constitutione ontologica personae, DThPlac 53 (1950) 321—338. *Id.,* Capreolo d'accordo col Gaetano a proposito della personalità?, «Euntes docete» 7 (1954) 168—203. *Id.,* De actu essendi substantiali et constitutione personae, Sapientia Aquinatis (Bibl. Pont. Ac. Rom. S. Th. Aqu., I), Romae 1955, 459—464. *H. Diepen,* La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin, RTh 50 (1950) 515—562. *Id.,* La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin, RTh 50 (1950) 82—118 et 290—329. *Id.,* L'Assumptus Homo à Chalcédoine, RTh 51 (1951) 573—608. *Id.,* Les implications métaphysiques du mystère de l'Incarnation, RTh 54 (1954) 257—266. *G. Duggan,* The Teaching of St. Thomas Regarding the Formal Constitutive of Human Personality, NSch 15 (1941) 318—349. *G. Fraile,* El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo, CT 67 (1944) 129—199. *R. Garrigou-Lagrange,* La personnalité. Ce qu'elle est formellement, RTh 38 (1933) 257—266. *Id.,* De personalitate iuxta Caietanum, Ag 11 (1934) 407—424. *Id.,* De vera notione personalitatis, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 5 (1938) 78—92. *Id.,* La possibilité de l'Incarnation sans aucune déviation panthéistique, Ag 30 (1953) 337—346. *H. Gazzana,* De formali constitutivo personae iuxta Caietanum, Greg 27 (1946) 319—326. *A. Hufnagel,* Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales, ZPhTh 4 (1957) 148—174. *E. Hugon,* Les notions de nature, substance, personne, RTh 15 (1907) 753—769. *A. Michel,* L'évolution du concept de «Personne» dans la philosophie chrétienne, RPh 26 (1919) 351—383 et 487—515. *T. Mullaney,* Created Personality: The Unity of Thomistic Tradition, NSch 29 (1955) 369—402. *F. Muñiz,* El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista, CT 68 (1945) 5—89 et 70 (1946) 201—293. *D. de Petter,* Personne et personnalisation, DThPlac 52 (1949) 161—178. *E. Quarello,* Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo, DThPlac 55 (1952) 34—63. *Id.,* Discussioni nell'interpretazione di Capreolo sul problema della persona, Salesianum 18 (1956) 297—310. *J. B. Reichmann,* St. Thomas, Capreolus, Cajetan and the Created Person, NS h 33 (1959) 1—31; 202—230. *E. Schiltz,* Individuum vagum. La notion thomiste de la personnalité humaine, DThPlac 36 (1933) 567—589 et 37 (1934) 46—59. *Id.,* La place du «quod est» et du «quo est» dans la métaphysique thomiste, DThPlac 40 (1937) 22—55. *Id.,* Si Christus humanam naturam quam assumpsit deponeret..., DThPlac 42 (1939) 3—16. *Id.,* La solution scolastique du pro-

blème de l'union hypostatique, DThPlac 50 (1947) 246—254. *Id.*, De usu vocis «substantificari» in Theologia Incarnationis apud Doctores Scholasticos, DThPlac 52 (1949) 179—186. *O. Schweizer*, Person und Hypostatische Union bei Thomas von Aquin, Fribourg 1957. *R. Welschen*, Le concept de Personne selon saint Thomas, RTh 22 (1914) 129—142. *Id.*, La personne, son concept d'après saint Thomas, RTh 24 (1919) 1—26. *J. Winandy*, Le Quodlibet II, art. 4 de saint Thomas et la notion de suppot, EphmThL 11 (1934) 5—29. *B. Xiberta*, Natura et suppositum in tractatu de Verbo Incarnato, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 4 (1936/7) 9—25. *Id.*, S. Thomae doctrina de unico esse in Christo, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 4 (1936/37) 94—107.

Ad 726 sqq. *S. Thomas*: «Hypostasis est completissimum in genere substantiae» (C. g. IV 38: Adhuc. Dato). «Hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto . . . Hic homo . . . dicitur esse suppositum: quia scil. supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens . . . Hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero quod venit in unionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis» (S. th. III 2, 3 c. et ad 2). «Persona nihil aliud [est] quam suppositum rationalis naturae» (De un. Verbi inc. a. 1). «Substantia individua quae ponitur in definitione personae [sc. a Boëthio tradita: rationalis naturae individua substantia], importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis» (S. th. III 16, 12 ad 2; cf. I 29, 1 ad 2; I Dist. 25 a. 1; III Dist. 5, 2 a. 1 ad 2; Pot. 9, 2 ad 7). «Anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, . . . non competit ei . . . definitio personae» (S. th. I 29, 1 ad 5; cf. 75, 4 ad 2; III Dist. 5, 3 ad 2; Pot. 9, 2 ad 14). «Agere non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae: actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum [cf. Met. I 1, 981 a 17. S. Thom. lect. 1 n. 20 sqq. et V lect. 3 fin.]. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit» (S. th. III 20, 1 ad 2; cf. 19, 1 ad 3; I Dist. 5, 1 a. 1; III Dist. 18 a. 1 ad 2; Ver. 20, 1 ad 2). «Considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae; et hanc quaestionem movet Philosophus in VII Metaph. [c. 6; S. Thom. lect. 5 n. 1356 sqq.], ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque et quod quid est eius; et determinat, quod in his quae dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quae dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis; nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scil. significatur nomine albi; nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis; res autem alba est substantia habens qualitatem. Secundum hoc ergo cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt, et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu

naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam» (Qdl. II a. 4). «Non omne quod accidit alicui praeter rationem speciei, est determinativum essentiae ipsius, ut oporteat illud poni in ratione eius, sicut dictum est; et ideo licet ipsum esse non sit de ratione [scil speciei] suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse» (l. c. ad 2). «Esse pertinet et ad naturam, et ad hypostasim; ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod si est aliqua forma vel natura, quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse» (S. th. III 17, 2 c.). «Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse» (1 c. ad 1; cf. ad 4; 35, 1 c. et ad 3; I 50, 2 ad 3; Qdl. IX a. 3). «Perfectio autem alicuius rei triplex est, primo quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secundo vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertio vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem... Tertia vero perfectio eius est secundum quod in suo loco quiescit» (S. th. I 6, 3 c.). «Specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus ... Ideo ... speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Magnae dignitatis est in rationali natura subsistere» (S. th. I 29, 1 c. et 3 ad 2; cf. III 2, 2 ad 2; Pot. 9, 1 ad 3; a. 2 et 3). Cf. III Dist. 5, 1 a. 3; dist. 6, 1 a. 1; Pot. 7, 4; De un. Verbi inc. a. 1—2; Op. De rat. fidei c. 6; C. g. IV 38 sq. 41 49; Comp. 210 sq.; S. th. I 3, 3; Sum. totius Log. tr. 2 c. 2 (opusculum, quamvis non ipsius S. Thomae, thomisticam tamen exhibens doctrinam).

§ 2. De accidentibus in genere

Thesis 20: *Praeter substantiam sunt praedicamenta accidentium, quae a substantia et inter se realiter distinguuntur.*

731. St. qu. 1. Accidens praedicamentale est res, cuius quidditati competit esse non in se, sed in alio tamquam in subiecto inhaesionis. Ratio igitur formalis accidentis est habitudo ad inhaerendum seu ad inesse. Illud autem «inesse» duo importat: *a)* tribuere formaliter aliquod esse secundarium, supponens esse primum seu substantiale; *b)* dependere in esse a subiecto (cf. n. 182). Accidens essentialiter imperfectionem importat utpote pendens a substantia, et entis ens potius dicendum est seu ens secundum quid quam ens simpliciter, neque definiri potest nisi per subiectum seu substantiam propter

essentialem ordinem, quem gerit ad substantiam. Accidens est, inquantum eo aliquid est tale secundarie et secundum quid ; semper est ut « quo ».

2. Cartesius et Cartesiani negant accidentia omnia a substantia realiter distincta : Substantia spiritualis, etiam substantia creata, consistit in cogitatione, et substantia corporea in trina dimensione ; quidquid aliud in substantia corporea apparet tamquam eius qualitas, ut color, calor, odor, non habet obiectivam realitatem.

732. Prob. th. Ex mutationibus non essentialibus, de quibus constat experientia : Accidentia sunt praedicamenta seu modi essendi, a substantia et inter se realiter distincti, qui in esse suo omnino dependent a substantia eique formaliter tribuunt aliquod esse secundarium. Atqui praeter praedicamentum substantiae sunt praedicamenta seu modi essendi, a substantia et inter se realiter distincti, qui in esse suo omnino dependent a substantia eique formaliter tribuunt aliquod esse secundarium. Ergo sunt accidentia.

Mai. patet ex st. qu.

Ad min. Experientia externa et interna manifestum est contingere quasdam mutationes, quae ipsam rei substantiam non attingunt : calor augetur et minuitur, colores immutantur, potentiae debilitantur et roborantur, viventia crescunt, corporum figurae alterantur, variatur distantia interposita etc. ; nosmetipsi transimus de una operatione vitali ad aliam. Et tamen, his omnibus non obstantibus, evidenter nobis constat rem in se manere essentialiter eandem. Contingunt igitur mutationes quaedam, non secundum ipsam substantiam rei, sed secundum aliquid, quod invenitur praeter substantiam, quod tamen invenitur in substantia tamquam determinatio ipsius, non essentialis, sed secundaria seu accidentalis. Inveniuntur igitur in rebus accidentia distincta a substantia. Insuper saepe contingit, ut in eadem re plures determinationes accidentales habente mutetur una, quin mutetur altera ; dantur igitur plura accidentia inter se realiter distincta. Interdum non ita manifestum est aliquam rei determinationem esse accidentalem, i. e. a substantia realiter distinctam, quando scilicet talis determinatio tamquam proprietas ex ipsa essentia resultat et propterea cum essentia constanter et inseparabiliter coniuncta est. Ita speciali modo probatur e. g. quantitatem esse accidens a substantia corporali realiter distinctum, vel in omni ente creato potentiam operativam habere rationem accidentis.

733. Coroll. 1. Ergo accidentia suam habent exsistentiam realiter a substantiae exsistentia distinctam. Unicuique enim modo essendi seu unicuique essentiae necesse est respondeat sua exsistentia tamquam actus eius entitativus. In specie exsistentia substantiae est actus substantialis et in linea substantiali, exsistentia vero accidentis

est in linea accidentali et actus accidentalis. Exsistentia accidentis, utpote accurate respondens essentiae eius, ponit accidens extra causas cum ordine ad inhaerendum, seu ita terminat accidens in linea entitativa, ut dicat ordinem ad ulteriorem terminationem per inhaesionem in substantia.

2. Ergo sicut forma substantialis physice recipitur in materia prima eamque actuat et informat, tribuendo esse substantiale seu esse simpliciter, ita accidens seu forma accidentalis recipitur in materia secunda, quam actuat et informat, tribuendo esse accidentale seu esse secundum quid.

734. Schol. Effectus formalis accidentis seu id, quod primo et immediate resultat ex unione formae accidentalis cum subiecto, est compositum accidentale. Ita effectus formalis albedinis est album.

735. Obi. 1. Quod praedicatur de substantia, non distinguitur realiter a substantia (praedicari est identificari). Atqui accidens praedicatur de substantia. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quod praedicatur in abstracto, *conc.*; in concreto, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui etiam accidens, quod de substantia praedicatur in concreto, non distinguitur realiter a substantia. *Probo.* Determinativum intrinsecum substantiae non distinguitur realiter a substantia. Atqui accidens, quod de substantia praedicatur in concreto, est determinativum intrinsecum substantiae. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Determinativum essentiale et substantiale, *conc.*; accidentale, *nego. Contradist. min.* Etiam essentiale determinativum physicum (forma substantialis) potest dici distinctum esse a substantia realiter inadaequate tamquam pars a toto.

3. Atqui etiam determinativum intrinsecum accidentale substantiale seu accidens non distinguitur realiter a substantia. *Probo.* Non distinguitur realiter a substantia, quod non est «ut quod», sed «ut quo», tamquam id, quo est substantia. Atqui accidens non est ut quod, sed ut quo. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quod est id, quo substantia est simpliciter, *conc.*; quod est id, quo substantia est secundum quid, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *Th. Catracchia,* De notione accidentis secundum doctrinam Sancti Thomae Aquinatis, Sublaci 1944. *E. Hugon,* La doctrine de Saint Thomas sur les accidens et ses applications à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel, RTh 23 (1918) 144—158.

Ad 731 sqq. Sunt qui dicant non fuisse mentem *Aristotelis* certum numerum categoriarum statuere, cum interdum plures, interdum pauciores conumerat. At Stagirita in c. 4 Categ. diserte decem praedicamenta statuit (cf. test. ad 172), item in c. 9 I Top., ubi post enumerata decem praedicamenta addit haec et tot esse: Ἔστι δὲ ταῦτα [τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν] τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν . . . ὥστε περὶ ὧν μὲν οἱ λόγοι καὶ ἐξ ὧν, ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι: 103 b 21 39. Aliis locis Aristoteles aliquas tantum categorias enumerat, sed addit: καὶ τὰς ἄλλας κατηγορίας, vel determinatum numerum earum indicat: τὰς διαιρεθείσας κατηγορίας (cf. De an. I 1, 402 a 24; 5, 410 a 14; Anal. pr. I 37, 49 a 7; Anal. post. I 22, 83 a 21 b 15—17). Cf. ad 714. *S. Thomas*: «Earum [sc. relationum] esse est aliud ab esse

substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens» (C. g. IV 14 [cf. ad 742]; cf. I Dist. 8, 4 a. 3; Ente et ess. c. 7; Qdl. IX a. 3; S. th. III 2, 6 ad 2; 17, 2). Cf. text. cit. ad 273 (de quantitate), 428 et 761 (de actione [cf. etiam ad 282] et potentia agendi animae et creaturae), 737.

Thesis 21: *Accidentia naturaliter substantiae subsistenti tamquam subiecto inhaerent; nulla tamen apparet repugnantia, quominus praeternaturaliter possint exsistere realiter separata a substantia.*

736. St. qu. 1. Subiectum distinguitur logicum seu denominationis, quod denominatur a forma seu suscipit formam rationis seu logicam, i. e. praedicationem; et physicum, quod suscipit formam physicam seu realem. Subiectum physicum distinguitur subiectum inhaesionis seu subiectum quod, quod in thesi dicimus esse substantiam subsistentem, et subiectum quo. Subiectum quo est aut totale, natura, aut partiale. Hoc est duplex: *a)* subiectum quo potentiale seu principium recipiendi, quod est materia; materia enim est primum principium omnis potentialitatis, quae in re invenitur; *b)* subiectum quo actuale seu principium sustentandi, quod est forma, quae est primum principium totius actualitatis, quae in re invenitur.

2. Adversarii sunt Averrhoës aliique, qui docuerunt quantitatem inhaerere materiae primae, et Cartesiani, qui, cum negent accidentia realiter a substantia distincta, etiam horum realem inhaesionem in substantia et separabilitatem eorum a substantia negare coguntur.

3. Nos omnino in genere tantum docemus non apparere repugnantiam, quominus accidens exsistat separatum a substantia; quo non intendimus statuere determinatum aliquod accidens a substantia separatum exsistere posse; possunt enim esse speciales rationes, quae vetant, ne accidens aliquod, v. gr. intellectus et intellectio, separatum exsistat. Quod igitur dicimus, valet de accidente in genere tantum, ut accidens est, non ut est huius vel illius speciei.

737. Prob. th. I p.: Accidentia naturaliter substantiae subsistenti tamquam subiecto inhaerent. Ex eo quod substare supponit subsistere: Illud naturaliter substat accidentibus seu est eorum subiectum inhaesionis, quod naturaliter subsistit. Atqui id, quod subsistit, est substantia subsistens (perfecte vel imperfecte). Ergo substantia subsistens naturaliter substat accidentibus.

Mai. ex eo patet, quod « substare » seu tenere in esse aliud sequitur « subsistere » seu tenere in esse seipsum.

Prob. II p.: Nulla apparet repugnantia, quominus praeternaturaliter accidentia possint exsistere realiter separata a substantia. Ex eo quod etiam in accidente separato salvatur definitio accidentis: Nulla apparet repugnantia, quominus praeternaturaliter accidentia possint exsistere separata a substantia, si in accidente sic separato salvatur definitio accidentis. Atqui in accidente sic separato perfecte salvatur definitio accidentis. Ergo nulla apparet repugnantia, quominus praeternaturaliter accidentia possint exsistere separata a substantia.

Mai. patet ex conceptu repugnantiae.

Prob. min. Secundum definitionem suam accidens est entitas realis, cuius quidditati competit inhaerere physice substantiae tamquam subiecto. Atqui etiam in casu separationis salvatur: *a)* realitas, *b)* aptitudo seu exigentia inhaerendi physice; quamquam enim accidens a substantia separatum actu non inhaeret, aptitudinem tamen seu exigentiam naturalem retinet ad inhaerendum, ac proinde est ens, cuius quidditati c o m p e t i t inhaerere.

738. Coroll. 1. Ergo neque materia prima neque forma non subsistens sunt subiecta inhaesionis accidentium. Forma vero subsistens (perfecte vel imperfecte) est subiectum accidentium (spiritualium). Anima humana, etiam iuncta corpori, relate ad accidentia spiritualia est subsistens; habet enim haec accidentia per se solam i m m e d i a t e ut subiectum inhaesionis (m e d i a t e habentur a toto supposito humano). Accidentia vero omnia non spiritualia in composito insunt.

2. Ergo unum accidens relate ad aliud, ut quantitas relate ad cetera accidentia, non est s u b i e c t u m inhaesionis, sed m e d i u m recipiendi, quatenus inter ipsa accidentia est ordo, ita ut non aeque immediate conveniant substantiae, sed unum est dispositio ad aliud. Accidens enim non habet subsistentiam, qua subsistat; quare neque substat seu sustentat sua causalitate formali alia accidentia, sed ut causa mere materialis se habet unum relate ad aliud.

3. Ergo accidens non migrat de subiecto in subiectum. Nam habet esse, etsi distinctum a substantia, ab ea tamen omnino dependens, non tantum quatenus a substantia sustentatur, sed etiam quatenus ab ea individuatur (cf. n. 389). Ideo cum dicitur corpus communicare calorem suum cum alio corpore, hoc non significat eundem numero calorem migrare de uno corpore in aliud, sed calorem unius corporis producere sui simile in alio.

739. Schol. 1. Notentur definitiones substantiae et accidentis: Substantia est ens, cuius quidditati c o m p e t i t per se esse; accidens est ens, cuius quidditati n o n c o m p e t i t esse per se, sed inhaerere. Sicut in quidditate substantiae non includitur actuale esse per se, sed exigentia tantum, ita actualis inhaerentia non clauditur in conceptu accidentis, sed aptitudinalis tantum. Nihil enim definitur

per esse, sed definitio omnis fit per determinationem τοῦ esse seu per essentiam. Specificatio enim seu distinctio entis ab essentia provenit.

2. Subiectum physicum, quod suscipit formam physicam seu realem, aliquando suscipit mere ut causa materialis: ita materia prima se habet ad formam substantialem; aliquando suscipit materialiter-formaliter: ita substantia subsistens ut subiectum inhaesionis suscipit accidentia. Accidens enim actuat substantiam accidentaliter, et sub hoc respectu haec se habet ut causa materialis; sed ex altera parte substantia recipit accidens non mere materialiter, sicut etiam materia prima recipit formam, sed formaliter, inquantum ab actualitate substantiali actualitas accidentalis seu esse accidentis dependet. Licet enim accidens suam habeat exsistentiam accidentalem, hanc tamen exercere nequit nisi dependenter a substantia. Quare substantia est id, quo aliquo modo formaliter est (i. e. inest) accidens [1].

3. De accidente a substantia separato. Accidens separatum a substantia sua non inhaeret Deo; Deus enim ut actus purus non potest esse subiectum inhaesionis accidentium neque gerere erga accidens munus causae materialis et formalis, sed accidens est sine inhaesionis subiecto. Quare non est in alio sed in se, seu subsistit, non quidem in virtute propria, cum non habeat subsistentiam suam, qua intrinsecus afficeretur (sicut substantia intrinsecus affecta sua subsistentia subsistit in virtute propria) sed causalitate divina efficiente, quatenus mere extrinsecus efficienter sustentatur a Deo. Deus igitur causalitate sua efficiente supplet causalitatem materialem-formalem substantiae, et accidens, quod antea conservabat mediante substantia, nunc sine substantia in esse conservat. Hoc autem ideo possibile est, quia accidens suam habet exsistentiam distinctam a substantia, quae exsistentia conaturaliter quidem postulat inesse seu inhaerere, quae tamen praeternaturaliter potest etiam conservari a Deo sine subiecto, cum Deus illum effectum, quem producit mediantibus causis secundis, etiam per se solum producere possit.

Ex dictis patet neque primum accidens separatum (quantitatem) esse aliorum accidentium subiectum inhaesionis, sed omnia esse sine inhaesionis subiecto, si sumitur subiectum inhaesionis stricte secundum thesin nostram tamquam subiectum sustentans sua virtute seu habens subsistentiam; si vero sumitur late tamquam medium receptionis, cetera accidentia dici possunt inhaerere quantitati (cf. S. Thom., C. g. IV 63 65 sqq.).

4. Metaphysica per se non agit nisi de iis praedicamentis, quae in suo conceptu nihil corporeitatis includunt; haec sunt: substantia,

---

[1] Causalitas formalis formae substantialis respectu accidentis similis est causalitati formali fundamenti respectu relationis, et quantitatis respectu locationis (cf. n. 743, 2; 754).

qualitas, relatio. Sed de qualitate in genere iam satis dictum est in Logica. Speciales autem qualitates spirituales, quae ad philosophiam pertinent : intellectus humanus, voluntas humana eorumque habitus, tamquam hominis qualitates non sunt pure spirituales. De his agendum est in Philosophia naturali (in Psychologia) et in Ethica. Ideo remanet tantum, ut hic metaphysice agamus de relatione.

740. Obi. *Contra I p.* 1. Non inhaeret substantiae subsistenti, quod inhaeret soli formae vel soli materiae. Atqui accidentia quaedam inhaerent soli formae, quaedam soli materiae. Ergo. *Resp. Dist. 1. p. mai.* : Quod inhaeret soli formae subsistenti, *nego* ; formae non subsistenti, *conc.* ; *2. p. mai. conc.* ; *contradist. 1. p. min.* ; *2. p. nego.*

Probo min. p. negatam. Accidentia, quae manent in mutatione substantiali, inhaerent soli materiae. Atqui in mutatione substantiali manent accidentia. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae manent eadem numero, *conc.* ; eadem specie tantum, *nego. Contradist. min.* : Quaedam accidentia manent eadem numero, *nego* ; eadem specie, *conc.*

2. Atqui manet accidens idem numero. *Probo.* Accidens, quod sequitur materiam, manet idem numero. Atqui accidens aliquod, i. e. quantitas, est accidens, quod sequitur materiam. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Accidens, quod sequitur solam materiam primam, *conc.* ; quod sequitur gradum corporeitatis, *nego. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Repugnat separari a substantia id, in cuius definitione continetur inhaesio in substantia. Atqui in definitione accidentis continetur inhaesio in substantia. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Inhaesio actualis, *conc.* ; aptitudinalis, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui in definitione accidentis continetur actualis inhaesio in substantia. *Probo.* In definitione eius, quod est essentialiter determinativum substantiae, continetur actualis inhaesio in substantia. Atqui accidens est essentialiter determinativum substantiae. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod est essentialiter determinativum aptitudinaliter, *nego* ; actualiter, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui accidens est essentialiter determinativum substantiae actualiter, seu necessario inhaeret substantiae actualiter. *Probo.* Quod repugnat subsistere, necessario inhaeret substantiae actualiter. Atqui repugnat accidens subsistere. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod repugnat subsistere virtute propria tantum, *nego* ; non tantum virtute propria, sed etiam causalitate divina, *conc. Contradist. min.* : Repugnat subsistere virtute propria, *conc.* ; causalitate divina, *nego.*

4. Atqui repugnat etiam accidens subsistere causalitate divina. *Probo.* Si accidens subsistit causalitate divina, habetur effectus formalis sine forma, i. e. subsistens sine subsistentia. Atqui repugnat haberi effectum formalem sine forma. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si subsistit positive, *conc.* ; si subsistit mere negative, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.* : Repugnat subsistere positive, *conc.* ; mere negative, *nego.* Subsistere mere negative significat : non inhaerere ; subsistere positive : habere suam subsistentiam, subsistere in virtute propria.

Bibliographia. *P. Sedlmayr,* Die Lehre des hl. Thomas von den accidentia sine subiecto remanentia — untersucht auf ihren Einklang mit der aristotelischen Philosophie, DThFrib 12 (1934) 315—326.

Ad 737 sqq. *S. Thomas :* « Illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute. Quae autem praedicant qualitatem, non dicunt quid est illud de quo praedicatur absolute, sed quale quid. Et simile est in quantitate

et in aliis generibus. Et ex hoc patet quod ipsa substantia dicitur ens ratione suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod "sunt talis entis", idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam, quae est per se ens; quia non significant quidditatem, inquantum scil. quaedam sunt qualitates talis entis, scil. substantiae, et quaedam quantitates, et aliae passiones, vel aliquid aliud tale, quod significatur per alia genera [τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος <τῆς οὐσίας> τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον: Met. VII 1, 1028 a 18] ... In definitione cuiuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae ... [Accidentia] non habent esse nisi per hoc quod insunt substantiae ... Quorum [sc. accidentium] subiectum proprium non est materia prima, sed substantia composita quae est substantia in actu» (In Met. VII lect. 1 n. 1250 sq. 1258 sq.; lect. 2 n. 1284; cf. lect. 4). Cf. C. g. IV 14 (cit. ad 731). «Formae autem et accidentia et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum [Met. VII 1], accidens magis proprie dicitur *entis* quam *ens*» (S. th. I 45, 4). «Secundum Avicennam in sua Metaph. *esse* non potest poni in definitione alicuius generis et speciei ... Ideo haec non est vera definitio substantiae: substantia est quod per se est; vel [accidentis]: accidens est quod est in alio. Sed ... substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debeture sse in alio. Unde ... quamvis accidens miraculose sit non in subiecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiae; ... quia adhuc natura eius remanet talis ut ei debeatur esse in alio» (Qdl. IX a. 5 ad 2; cf. IV Dist. 12, 1 a. 1 sol. 1 ad 2; S. th. III 77, 1 ad 2). «Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam: sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis» (S. th. III 77, 1 c.; cf. ad 4; IV Dist. 12, 1 a. 1 sol. 1 ad 1; sol. 3 ad 5).

§ 3. De relatione

Thesis 22: *Relationes praedicamentales dantur in rerum natura et a fundamentis suis distinguuntur realiter.*

741. St. qu. 1. Relatio praedicamentalis definitur: accidens reale, cuius totum esse est ad aliud se habere (cf. n. 190—192). Ad relationem praedicamentalem, cum sit realis respectus adventitius seu superadditus rei absolutae, requiritur: *a)* subiectum reale, quia, quod realiter refertur, necesse est etiam ipsum sit reale; subiectum relationis est id, *quod* a relatione denominatur, est *relatum* (simile, aequale, maius, minus, etc.), cum econtra relatio sit id *quo* refertur relatum (similitudo, aequalitas, inaequalitas etc.); *b)* terminus realis et realiter distinctus a subiecto, quod ad hunc terminum refertur, quia ordo realis et realis oppositio relativa non potest intercedere nisi inter ea, quae sunt realiter distincta; ideo, pereunte termino

reali, perit relatio praedicamentalis: ita mortuo filio perit relatio paternitatis[1]; inter duos homines vultu similes intercedit specialis relatio similitudinis: mutato uno, similitudinis relatio etiam in altero desinit; *c)* fundamentum reale, ex quo relatio resultat, et in virtute cuius convenit. Hoc fundamentum, a quo in thesi dicimus realiter distinctam ipsam relationem praedicamentalem, est pro relationibus causalitatis exercitium causalitatis seu actio et passio, non quatenus transeunt, sed quatenus permanent, secundum determinationem relictam, pro relationibus convenientiae et disconvenientiae ipsa substantia aut quantitas et qualitas (cf. l. c.).

2. Quidam veteres philosophi, de quibus loquitur S. Thomas, dicuntur negasse simpliciter relationes praedicamentales seu relationes reales secundum esse, cum non distinguant ipsum « esse ad », in quo consistit formaliter relatio praedicamentalis, a comparatione rationis, qua unum refertur ad aliud. Ideo relationes, quae dicuntur praedicamentales, tamquam relationes rationis habebant. Haec sententia etiam Nominalistis attribuitur; eam certo propugnavit Aureolus. Suárez eiusque schola concedunt esse relationes praedicamentales, quas tamen realiter idem esse cum fundamentis suis dicunt.

742. Prob. th. I p.: Relationes praedicamentales dantur in rerum natura. Ex eo quod in rerum natura dantur accidentia realia, quorum totum esse est ad aliud se habere: Relatio praedicamentalis est accidens reale, cuius totum esse est ad aliud se habere. Atqui dantur in rerum natura accidentia realia, quorum totum esse est ad aliud se habere. Ergo dantur relationes praedicamentales.

Prob. min. discurrendo per tria genera relationis praedicamentalis in Logica (n. 191, 3) statuta, et ostendendo in unoquoque eorum verificari definitionem relationis praedicamentalis.

a) Relatio convenientiae et disconvenientiae est accidens reale, cuius totum esse est ad aliud se habere. Convenientiam et disconvenientiam r e l a t i o n e s esse (sive reales, sive rationis), ac proinde eorum esse consistere in « esse ad aliud », a nemine negatur, ne a Nominalistis quidem, qui asserebant hoc « esse ad » aliquid rationis tantum esse. Sed hae relationes sunt r e a l e s, cum insint in rebus, etiam nemine considerante. Nemine enim considerante, res sunt convenientes inter se et disconvenientes. Et hae relationes sunt a c c i d e n t i a; sunt enim entitates, quae subiecta relationum, ut sunt homines inter se similes, accidentaliter determinant. Et sunt accidentia, q u o r u m t o t u m e s s e e s t a d a l i u d s e h a b e r e; nam secundum conceptum suum aliquid omnino relativi sunt. Ita

[1] Paternitas est relatio causae ad effectum; desinit, si desinit effectus. Effectus autem est filius: h o m o, qui a parentibus generatur, non anima, quae a Deo creatur.

similitudo duorum hominum, convenientia eorum secundum figuram vultus, est aliquid omnino relativum, a figura vultus, in qua fundatur, quae est aliquid absoluti, omnino diversum.

b) Similiter relatio mensurae ex parte mensurati est tale accidens. Ex potentia visiva, tota entitate sua ordinata ad obiecta videnda, resultat relatio realis ad haec obiecta ; « esse ad » ad haec obiecta tamquam ad videnda. Hoc « esse ad » diversum est ab ipsa potentia visiva et a relatione transcendentali, inclusa in hac potentia. Quae relatio transcendentalis nihil aliud est quam potentia visiva, inquantum est mensurata et specificata ab obiecto videndo. Potentia, ita determinata, non est illud « esse ad », sed fundamentum absolutum, ex quo hoc resultat. Proinde illud « esse ad » est accidens, cuius totum esse est ad aliud se habere.

c) Etiam relatio causalitatis (quae non est mensura) est accidens reale, cuius totum esse est ad aliud se habere ; nam actio et passio permanentem determinationem relinquunt in causa et in effectu, in virtute cuius haec iugiter ad invicem referuntur seu habent « esse ad invicem ». Hoc « esse ad » est accidens reale pure relativum, distinctum a determinatione, quae ex actione et passione in causa et in effectu remanet. Haec determinatio non est aliquid relativi, sed aliquid absoluti, quod est fundamentum huius relativi.

Prob. II p. : Relationes praedicamentales a fundamentis suis distinguuntur realiter. Ex relationis indole essentialiter relativa, et ex eius separabilitate a fundamento : Haec pars iam satis manifestatur ex I p. : Si sunt relationes tamquam accidentia realia, quorum totum esse est « ad aliud se habere », necesse est, esse etiam realiter distincta a fundamentis suis, quae sunt aliquid absoluti. Sed probatur insuper ex reali separabilitate : Relationes, quae separari possunt a fundamentis suis, ab eis realiter distinguuntur. Atqui relationes praedicamentales a fundamentis suis separari possunt ; destructo enim termino, perit relatio. Mortuo filio, desinit relatio paternitatis ; eius vero fundamentum : determinatio in patre relicta ex actione generativa, non desinit ; mortuo uno fratrum geminorum ad invicem omnino similium, desinit haec similitudo in superstite, similitudinis vero fundamentum : specialis figura vultus, in eo manet. Ergo relationes praedicamentales a suis fundamentis distinguuntur realiter.

743. Coroll. 1. Ergo tria gradatim distinguenda sunt : *a)* fundamentum relationis realis ; *b)* ipsa haec relatio, independenter a mentis consideratione in rerum natura exsistens, seu « esse ad » ; *c)* relatio seu comparatio intellectus apprehendentis hanc relationem. Haec intellectus comparatio fundatur in relatione reali, sicut ista fundatur in fundamento suo. Hanc intellectus comparationem Nominalistae a relatione praedicamentali non distinguebant.

2. Ergo fundamentum realiter est causa formalis relationis, quia est id, quo est relatio. Habet enim fundamentum duplicem effectum formalem: primarium, quatenus absolute actuat subiectum; secundarium, quatenus constituit subiectum relatum ad aliud, ad terminum. Ita effectus primarius albedinis est reddere album, secundarius reddere simile (exsistente altero albo). Terminus est conditio sine qua non, ut ex fundamento resultet relatio. Causa vero efficiens relationis est eadem ac causa efficiens fundamenti. Qui efficienter producit vel conservat fundamentum, per se primo quidem efficit illud absolutum, secundarie autem producit vel conservat respectum ad alterum, fundatum in illo absoluto. Quia relatio essentialiter est respectus ad terminum, termino non exsistente ipsa non efficitur nisi virtualiter, inquantum scilicet producitur eius fundamentum. Exsistente postea termino, relatio oritur efficienter ab eo, a quo dependet efficienter ipsum fundamentum.

744. Schol. Ad diiudicandum de distinctione numerica relationum nota: *a)* Cum non possint duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto (cf. n. 389, 2), et cum unitas et diversitas specifica relationum desumatur a fundamento per ordinem ad terminum, fundamentum idem, ordinans ad plures terminos eiusdem speciei, non causat plures relationes, sed unam eandemque extendit ad plures terminos: ita cubus una aequalitate refertur ad omnes cubos aequales sibi; similiter fundamentum ordinans ad plures terminos, qui natura sua unum constituunt terminum totalem, ut generatio-passio ordinans ad patrem et matrem, et generatim effectus respiciens plures causas partiales, non constituit plures numero relationes, sed unam, respicientem plures terminos illos partiales, sicut filius una filiatione respicit patrem et matrem.

b) Una relatio numquam fundat aliam. Sententia contradictoria inducit processum in infinitum in relationibus. Paternitas fundaret relationem similitudinis ad aliam paternitatem et dissimilitudinis ad filiationem vel quamcumque aliam relationem; rursus relatio haec dissimilitudinis cum alia dissimilitudine fundaret relationem similitudinis, et similitudo iterum fundaret dissimilitudinem cum alia specie relationis etc. Quare dicendum est relationem, cum sit essentialiter respectus, non indigere alicuius superadditi, quo ad alia referatur, sed refertur immediate per seipsam quasi transcendentaliter ad quaecumque alia, ad quae naturaliter referibilis est. Ita duae paternitates, quatenus similes, quasi transcendentaliter, ipsa sua entitate, non nova entitate relativa superaddita, ad invicem referuntur.

Nota. Relatio, entitative simplex, terminative multiplex esse potest, quatenus extenditur terminative ad diversos terminos, similiter sicut idem habitus scientiae extenditur extrinsecus ad novas conclusiones et exsistentia ad novas partes.

745. Obi. 1. Non distinguitur a fundamento suo realiter, quod est comparatio intellectus. Atqui relatio praedicamentalis est comparatio intellectus. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Cognitio relationis est comparatio intellectus, *conc.;* ipsa relatio, *nego. Dist. consq.:* Si relatio esset comparatio intellectus tantum, *conc.;* si est realis independenter ab intellectu, *nego.*

2. Atqui ipsa relatio non est realis. *Probo.* Quod advenit alicui vel recedit ab eo per transmutationem alterius tantum, non est reale. Atqui relatio advenit et recedit per meram transmutationem alterius, i. e. termini. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si non realiter resultat, *conc.;* si realiter resultat, *nego. Contradist. min.:* Advenit, i. e. realiter resultat, *conc.;* non realiter resultat, *nego.*

3. Atqui relatio praedicamentalis non resultat realiter. *Probo.* Quod essentialiter consistit in «esse ad», non resultat realiter. Atqui relatio praedicamentalis consistit in «esse ad». Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si simul non dicit «esse in», *conc.;* si simul dicit «esse in», *nego. Contradist. min.:* Ita ut simul dicat «esse in», *conc.;* ita ut simul non dicat «esse in», *nego* (cf. n. 110).

4. Atqui relatio praedicamentalis non dicit «esse in» seu non est accidens reale, realiter distinctum a suo fundamento. *Probo.* Si res iam per ipsum fundamentum refertur ad aliud, relatio non est accidens realiter distinctum a fundamento suo. Atqui res iam per ipsum fundamentum refertur ad aliud. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si per fundamentum refertur ad aliud formaliter, *conc.;* fundamentaliter tantum, *nego. Contradist. min.*

5. Atqui res formaliter non refertur ad aliud per relationem, quae est realiter distincta a fundamento suo. *Probo.* Si res referretur ad aliud non per seipsam, sed per accidens superadditum, essent in eadem re plura accidentia relativa solo numero distincta, immo accidentia numero infinita. Atqui hoc repugnat. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si ipsa relatio non se referret per seipsam ad quemcumque terminum suae speciei et ad quamcumque aliam relationem, *conc.;* si ipsa relatio se refert per se ipsam ..., *nego. Conc. min.; dist. consq.*

Bibliographia. *E. Commer,* Streiflichter auf die Welt der Relationen, DThFrib 3 (1916) 129—180. *M. D. Philippe,* Le relatif dans la philosophie d'Aristote, RSPhTh 42 (1958) 689—710.

Ad 742 sqq. *Aristoteles* dicit essentiam omnis relationis consistere in respectu ad alterum: Παντὸς γὰρ τοῦ πρός τι ἡ οὐσία πρὸς ἕτερον ἐπειδὴ ταὐτὸν ἦν ἑκάστῳ τῶν πρός τι τὸ εἶναι ὅπερ τὸ πρός τί πως ἔχειν: Top. VI 8, 146 b 3). *S. Thomas:* «In quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto: accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum; nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subiecto, et habens esse accidentale in ipso» (S. th. I 28, 2). «Sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una et eadem» (l. c. ad 2). «Relationes habent esse

dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum; unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris» (C. g. IV 14; cf. Pot. 7, 9 ad 7; q. 8, 2). «Relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea, quae sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturae... Sed relatio habet quod sit res naturae ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram; qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio... Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae, sicut patet de aequalitate; propter unam enim quantitatem est in uno corpore una aequalitas tantum, quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse aequale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur, quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata» (Qdl. I a. 2; cf. S. th. III 35, 5). «Relationes ipsae non referrentur ad aliud per aliam relationem» (Pot. 7, 9 ad 2). Cf. text. ad 190 sq.

Caput III

DE CAUSIS ENTIS CREATI

Articulus I

DE CAUSIS IN GENERE

Thesis 23: *Conceptus causae obiectivam realitatem habet.*

746. St. qu. 1. Causa definitur: principium positivum, unde aliquid procedit realiter secundum dependentiam in esse. In qua definitione « principium » ponitur loco generis, ut excludatur a ratione causae id, a quo aliquid pendet, non tamquam a principio, sed tamquam a termino vel medio, sicut relatio pendet a termino et quantitas ab indivisibili terminante et continuante[1]. Principium est id, « a quo aliquid procedit quocumque modo » (S. Thom., S. th. I

[1] Terminus etiam causa relationis est, at non ut terminus, sed prout praehabetur virtualiter in fundamento (cf. n. 191, 3; 192, 5).

33, 1), et dicitur dupliciter: 1. secundum intellectum — id, unde aliquid procedit secundum intellectum (sicut conclusio a praemissis procedit, quae proinde eius principium dicuntur); — 2. secundum rem — id, unde aliquid procedit secundum rem seu realiter. Principium, unde aliquid procedit secundum rem, duplex est: *a)* mere negativum (terminus a quo negativus), sicut a privatione procedit seu incipit generatio; *b)* positivum. Principium autem positivum, unde aliquid procedit realiter, iterum duplex est: alterum quod influit esse, alterum quod non influit esse, sed est principium merae inceptionis et successionis, ut a puncto tamquam a principio incipit linea et unam partem lineae et motus sequitur alia (unum p o s t aliud, non unum propter aliud seu ex alio). Principium, quod influit esse in aliud, aut ita influit seu tribuit esse, ut habeat a se dependens secundum esse id, cui influit esse, aut influit esse sine illa dependentia. Principium, quod influit esse sine dependentia ulla, est (secundum s. theologiam) principium in divinis: Pater ut principium Filii influit esse Filio, quin Filius a Patre dependeat, quia esse, quod Pater tribuit Filio, est illud ipsum esse, quod est in Patre communicatum cum Filio. Principium autem, quod influit esse ita, ut habeat a se dependens secundum esse id, cui influit esse, dicitur c a u s a. Ratio igitur formalis causae in ea perfectione consistit, in virtute cuius aliquid habet a se dependens aliud secundum esse. A causa prorsus distinguitur c o n d i t i o s i n e q u a n o n, quae nullo modo dicit causalitatem, sed requisitum seu dispositionem tantum ad hoc, ut causa causalitatem suam exercere possit; ita applicatio acidi ad metallum est requisitum, ut causalitas chimica acidi et metalli ad invicem exerceatur.

Quod procedit a principio, dicitur p r i n c i p i a t u m; quod procedit a causa, dicitur e f f e c t u s. Cum effectus vere dependeat a causa secundum esse, causa praecedat effectum tempore vel saltem natura [1] necesse est, in conceptu vero principiati talis dependentia et posterioritas non includitur, sed ordo originis tantum.

2. Obiectivam realitatem conceptus causae iam negabant veteres Sceptici (praesertim Aenesidemus) ex eo, quod conceptus iste sit relativus, omne autem relativum esse rationis tantum dicebant. Locke [2] ita de causalitate loquitur, ut credi possit rationem causae in mera successione unius ad aliud ab ipso reponi, quod funditus everteret conceptum causae, in quo essentialiter includitur dependentia unius ab alio. Hume probare nititur conceptum causae neque ex experientia externa neque ex interna deduci posse, ac proinde omnino reiciendum esse.

---

[1] In hac ipsa dependentia consistit prioritas naturae.

[2] E s s a y C o n c e r n i n g t h e H u m a n U n d e r s t a n d i n g lb. 2, c. 26, § 1.

747. Prob. th. Obiectivam realitatem habet conceptus, qui immediate tamquam obiectivam realitatem habens abstrahitur ex experientia interna seu ex testimonio conscientiae, et cuius obiectiva realitas insuper ratiocinio apodictice probatur. Atqui conceptus causae immediate abstrahitur ex experientia interna tamquam obiectivam realitatem habens, et eius obiectiva realitas insuper ratiocinio apodictice probatur. Ergo conceptus causae obiectivam habet realitatem.

Mai. patet ex veracitate intellectus simpliciter apprehendentis et ratiocinantis.

Prob. minoris 1. p. (Conceptus causae immediate ex experientia interna abstrahitur tamquam obiectivam realitatem habens.) Infallibili conscientiae testimonio constat nos producere in nobis (intelligendo, volendo etc.) et in aliis rebus (tangendo, movendo, percutiendo) diversas realitates, quae esse accipiunt a nobis, dependenter a nostra actione, et clare percipimus effectum non tantum esse post actionem, sed ex actione nostra. Atqui qui percipit hoc, abstrahit conceptum causae tamquam conceptum, qui obiectivam realitatem habet. Ergo vere sumus causae harum realitatum, ac proinde, intelligendo actionem nostram in nosmetipsos et in alias res (seu ex actione nostra immanente et transeunte), abstrahimus conceptum causae tamquam obiectivam realitatem habentem. Similiter per testimonium conscientiae ope sensuum inferiorum, praesertim tactus, experimur res mediantibus qualitatibus sensilibus agere in nos (cf. n. 484), ac proinde, intelligendo hanc actionem rerum in nos, abstrahimus conceptum causae tamquam conceptum, qui obiectivam realitatem habet.

Prob. minoris 2. p. (Conceptus causae obiectiva realitas apodictice ratiocinio probatur.) Inveniuntur entia contingentia seu entia, quae, cum sint, etiam non esse possent, quod ex eo patet, quod esse incipiunt, postquam non fuerunt, sicut experientia manifestum est. Omne autem ens contingens habet causam sui efficientem (cf. infra schol. 5). Conceptus igitur causae obiectiva realitas apodictice ratiocinio probatur.

748. Coroll. Ergo per experientiam internam intellectus et sensus communis, et etiam simplici sensatione sensuum inferiorum immediate apprehendimus causalitatem concrete. Exinde intellectus mox abstrahit conceptum universalem causae tamquam conceptum, qui obiectivam realitatem habet in rerum natura. Praeterea facili ratiocinio ex eo, quod quaedam fieri videmus, deducimus esse causas in rerum natura. Cum hoc tamen stat : experientiam externam circa res extra nos positas immediate non manifestare nisi successionem, non dependentiam causalem. Utrum habeatur dependentia, hoc inductionis ope investigandum est, i. e. repetitis observationibus

sub diversis circumstantiis investigandum est, utrum sit accidentalis tantum coexsistentia an interna conexio causalis (cf. n. 77).

749. Schol. 1. Quotuplex sit causa. Quattuor modis potest aliquid influere esse in aliud seu habere a se dependens aliud secundum esse: vel ut materia, vel ut forma, vel ut efficiens, vel ut finis. Materia influit esse sustentando formam, forma actuando materiam, efficiens efficiendo, finis alliciendo. Nam « esse eius, quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute, et sic causa essendi est forma, per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens. Et quia omne, quod est in potentia, reducitur ad actum per id, quod est actu ens, ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem qui reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquod determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit; nam omne agens agit quod est sibi conveniens; id autem, ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas quattuor » (In Phys. II lect. 10 n. 15). Quattuor haec genera causarum manifestantur etiam experientia interna. Nam experimur res agere efficienter in nos tamquam in subiectum seu materiam et nos tamquam subiectum seu materiam ex earum actione suscipere formas seu actuationes; similiter experimur nos efficienter agere in res tamquam in materiam easque ex nostra actione formam seu actuationem suscipere, quam nos tamquam finem intendimus. Divisio in quattuor genera causarum est adaequata; causa enim vel est intrinseca vel extrinseca; causa intrinseca aut est potentia (causa materialis) aut actus (causa formalis); causa autem extrinseca se habet per modum principii (causa efficiens) vel per modum termini (causa finalis). Nec obstat obiectum specificativum et ideam (cf. n. 755) directe non pertinere ad aliquam ex his causis; utrumque indirecte et reductive ad causam formalem, extrinsecam scilicet, pertinet, inquantum est effectus specificativum.

2. « Causa » dicitur de quattuor generibus causarum analogice analogia proportionalitatis propriae. Causa et causalitas ad invicem comparantur sicut abstractum et concretum: causa est habens causalitatem. Ideo causa potest sumi materialiter, pro ipso subiecto, non praecise inquantum est causa, et formaliter, pro subiecto habente causalitatem inquantum huiusmodi, seu pro causa qua causa. Si causa sumitur materialiter pro substantia subsistente, quae est subiectum subsistens habens causalitatem, est univoca ad quattuor genera causarum creatarum; tunc enim proprie non consideratur ratio causae, sed ratio substantiae, quae convenit univoce omni substantiae creatae. Si causa sumitur materialiter pro

quocumque alio habente causalitatem, etiam Deum comprehendit, et substantias incompletas et diversa genera accidentium, et per consequens est analoga. Si causa sumitur formaliter, potest sumi pro relatione causalitatis, aut pro fundamento huius relationis. Si causa sumitur relative (pro relatione causalitatis) conceptus est analogus ; nam causa relative sumpta aliquando est relatio rationis tantum (causa finalis, Deus ut causa efficiens), aliquando est relatio realis (causa efficiens creata). Si causa sumitur fundamentaliter, pro fundamento relationis causalitatis, conceptus causae est iterum analogus ; nam causa efficiens, finalis, formalis, materialis non tantum sunt alia et alia causa, sed sunt aliter et aliter causa, seu ipsa ratio causalitatis est essentialiter diversa. Immo analogice dicitur etiam causa formalis de diversis formis ; nam formae differunt ad invicem formaliter seu in ipsa ratione formae; analogice dicitur causa finalis de diversis finibus, quatenus diversi fines ad invicem differunt ratione appetibilitatis seu in ipsa ratione finis ; analogice dicitur causa materialis de diversis potentiis passivis, quae differunt in ipsa ratione potentialitatis ; analogice denique dicitur causa efficiens ; quia etiam ipsa efficientia diversificatur differentiis intrinsecis seu ut efficientia. Conceptus causae est analogus analogia proportionalitatis propriae : sicut se habet efficiens ad effectum, ita se habet finis ad finalizatum et forma ad formatum, et materia ad materiale ; sicut se habet forma substantialis ad materiam primam, ita se habet forma accidentalis ad substantiam ; sicut materia prima est subiectum formae substantialis, ita materia secunda est subiectum formae accidentalis ; sicut finis ultimus terminat appetitum simpliciter, ita finis intermedius terminat appetitum secundum quid ; sicut Deus influit esse creaturae, ita creatura effectibus a se causatis.

Sicut causa ita etiam effectus sumi potest materialiter et formaliter. Si effectus sumitur materialiter pro substantia subsistente, est univocus, quia proprie non consideratur ratio effectus, sed ratio substantiae, quae est ratio univoca. Si effectus sumitur formaliter, sed fundamentaliter, pro eo quod efficitur, dicitur analogice, quatenus essentialiter aliter aliquid est effectus causae efficientis, finalis, formalis, materialis. In specie effectus causae efficientis dicitur analogice de omni ente creato ; effectus causae finalis dicitur analogice de eo, quod est ad finem, seu de finalizato ; effectus causarum intrinsecarum (materialis et formalis) est totum ens ex ipsis constitutum, quod et ipsum analogice dicitur. Si effectus sumitur formaliter pro ipsa relatione causati ad suam causam, dicitur univoce.

3. Habitudo causae ad effectum. *a)* Causa praecedit effectum prioritate naturae. Prioritas naturae est prioritas, cui respondet dependentia causalis : natura prius est, unde aliquid dependet ; sed effectus dependet a causa. Ergo natura prior est causa quam effectus.

Axioma : « Omnis causa est prior effectu suo », valet, si causa et effectus materialiter seu entitative considerantur ; si vero considerantur formaliter seu relative, tunc valet axioma : Correlativa sunt simul et tempore et natura et intellectu (cf. n. 192, 4). *b)* Causa distinguitur ab effectu suo realiter ; nam quod ab alio realiter dependet, realiter ab eo distinguitur. Hoc valet simpliciter de causis extrinsecis : de causa efficiente et finali ; sed cum addito verificatur etiam de causis intrinsecis : de causa materiali et formali. Etiam causa intrinseca distinguitur ab effectu suo inadaequate sicut pars a toto, et distinguitur etiam a d a e q u a t e ab effectu suo inadaequato. Effectus inadaequatus formae est materia : forma facit esse materiam ; effectus inadaequatus materiae est forma : materia facit esse formam (cf. n. 754). *c)* Secundum quid, i. e. sub illo respectu, quo causat, omnis causa est perfectior effectu suo, quia sub hoc respectu effectus pendet ab ipsa ; simpliciter tamen, i. e. secundum naturam suam et esse suum absolute considerata, non omnis causa est perfectior effectu suo. Nam quaedam causae (materia et forma) sunt partes intrinsecus constituentes totum seu effectum (causae intrinsecae), sed pars non est perfectior toto ; et quaedam causa (causa materialis dispositiva) est dispositio et via ad formam et ad totum, quae proinde perfectiora sunt. *d)* Causa efficiens p r i n c i p a l i s est aeque perfecta aut perfectior effectu suo ; ex una enim parte agere sequitur esse, et ex altera parte nihil invenitur in effectu quod non sit ab agente. Causa efficiens principalis aut est univoca seu eiusdem rationis cum effectu (ut homo, qui generat hominem) ac proinde aeque perfecta, aut est aequivoca seu altioris rationis et perfectior effectu suo. Causa univoca est causa f i e n d i effectui (ita homo generans hominem est causa, ut homo fiat), non autem est causa e s s e n d i (ipsum esse hominem non dependet a parentibus generantibus). Causa autem aequivoca est etiam causa e s s e n d i ; ita Deus per ordinem ad omnia creata non tantum est causa ut fiant, sed ut sint. Talis causa aequivoca est solus Deus. Creaturae, sicut in esse, ita etiam in agere secundum speciem suam determinantur. Et notetur non tantum generationes viventium esse effectus univocos, sed etiam alios effectus omnes quos creaturae, sive viventes sive non viventes, secundum speciem suam producunt. Omnes prae se ferunt indolem specificam ; ita actiones et artefacta hominum, actiones brutorum, quae sequuntur cognitionem aestimativae, activitas physica et chimica mineralium. Causa efficiens i n s t r u m e n t a l i s non debet esse perfectior effectu suo neque aeque perfecta, quia effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, in cuius virtute agit instrumentum. *e)* Finis, cuius gratia, seu finis u t c a u s a , propter quam aliquid est aut fit, si ex natura sua est finis, semper est perfectior effectu suo, i. e. eo, quod finalizat (eo, ad quod movet finis ; eo, quod est propter finem) ; si vero est finis operantis tantum (ex libitu operantis),

non est semper perfectior. Nam ex ordine naturae naturaliter imperfectius est propter perfectius, sed potest homo, pervertendo ordinem, intendere perfectius propter imperfectum, ut cum quis eleemosynam dat ex vana gloria. Similiter finis effectus, i. e. finis, in quem operatio ex natura sua est ordinata (finis operis), terminus actionis efficientis, non est perfectior quam id, in quod causalitatem suam exercet, i. e. quam causa efficiens, quia effectus causae efficientis non est perfectior quam haec causa ipsa (cf. n. 770, 3).

4. Axiomata scholastica causalitatem respicientia: I. Semper id magis tale est, propter quod unumquodque est tale (Arist., Anal. post. I 1) [1]. Propter quod unumquodque [tale], [et] illud magis (S. Thom., S. th. I 87, 2 ad 3; 88, 3 ad 2; Ver. 10, 9 arg. 3 et ad 3). Quando causa et effectus conveniunt in nomine, tunc illud nomen magis praedicatur de causa quam de effectu (S. Thom., In Anal. post. I 2 lect. 6 n. 4).

II. Quod dicitur maxime tale in aliquo genere [2], est causa omnium, quae sunt illius generis (S. Thom., S. th. I 2, 3). Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis (S. Thom., In Met. II lect. 2 n. 292). Unumquodque id ipsum maxime aliorum est, secundum quod aliis univocatio inest (Arist., Met. II 1) [3].

III. Omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis (S. Thom., S. th. I-II 1, 1 sed contra). Quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum, quae sunt post, ut dicitur in II Met. [c. 1] (S. Thom., S. th. III 56, 1). Semper, quod est per se, est causa eius, quod est per aliud (S. Thom., In Anal. post. I 2 lect. 7 in fine).

Axiomata haec verificantur, « quando unum est causa alterius essentiali ordine causae » (S. Thom., I Dist. 12 a. 2 ad 2), i. e. axiomata haec intelligenda sunt de causis, unde non tantum pendet fieri effectus in aliquo individuo, sed unde dependet etiam ipsa ratio formalis, qua formaliter constituitur effectus, e. g. unde dependet non solum cognitio in aliquo individuo — sicut unus homo accipit notitiam ab alio —, sed ipsa ratio formalis notitiae — sicut ipsa essentia notitiae pendet a principiis. Hae autem causae sunt causae a e q u i v o c a e, aut stricte (Deus) aut sensu latiore, quibus praedicatum, quod constituit rationem formalem effectus, essentialiter convenit, sive tamquam proprium sive tamquam ipsa essentia, cum effectui non conve-

---

[1] Ἀεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει (72 a 29).

[2] In hoc et sequentibus axiomatibus « genus », « univoce », « univocatio » non significant rationes univocas in oppositione ad rationes analogas, sed significant ea, quae eandem denominationem habent; in hoc sensu dicitur genus entis, boni etc.

[3] Ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (993 b 24).

niat nisi per participationem. His effectibus praedicatum proinde minus convenit, causis vero convenit m a g i s (I) et m a x i m e (II), immo infinito gradu convenit causae, cui praedicatum convenit essentialiter stricte tamquam ipsa essentia (convenit formaliter, si praedicatum exprimit perfectionem simpliciter simplicem; convenit virtualiter si exprimit perfectionem mixtam). Et hae causae sunt p r i m u m (III) in unoquoque genere (et quasi-genere) et p r i n c i p i u m omnium, quae sunt huius generis. Aliae conditiones, quae requirantur, ut haec axiomata verificentur, passim apud auctores recensentur; sed haec unica sufficit. Cf. Complutenses, In Aristotelis Dialecticam, disp. 18 q. 1 n. 16.

Exempla. Principia sunt m a g i s nota quam conclusiones; principia sunt m a x i m e nota, et sunt p r i m u m in genere notitiae, unde derivatur omnis notitia. Similiter finis magis amatur quam media, et maxime amatur et super omnia amatur, si est finis ultimus. Qui finis ultimus est absolute primum in genere appetitionis, unde omnis appetitio derivatur. Finis intermedius est relative primum. Virtus, sapientia, veritas, bonitas, entitas creaturis conveniunt secundum magis et minus. Deo autem maxime, i. e. infinite, et a Deo hae perfectiones participantur creaturis, Deo hae perfectiones conveniunt infinite, quia conveniunt ei essentialiter stricte tamquam ipsa essentia: Deus est ipsa virtus, ipsa sapientia, veritas, bonitas, entitas (esse per essentiam). Esse calidum convenit creaturis secundum magis et minus; Deo autem infinite convenit, non quidem formaliter, cum sit perfectio mixta, sed virtualiter tantum: Deus est ipse calor virtualiter eminenter.

5. P r i n c i p i u m c a u s a l i t a t i s e f f i c i e n t i s: «Quidquid exsistit contingenter, causam sui efficientem habet.» De hoc principio causalitatis statuimus illud esse propositionem per se notam quoad nos, ita ut praedicatum sit de ratione subiecti, et hoc etiam immediate a nostro intellectu percipiatur. Quo fit, ut negatio principii causalitatis sit formaliter contradictoria: qui ponit subiectum et tamen negat praedicatum, sibimetipsi contradicit, praecise quia praedicatum est de ratione subiecti. A multis auctoribus negatur quidem principium causalitatis ita esse per se notum, ut eius negatio sit formaliter contradictoria, concedunt tamen eius evidentiam et valorem universalem: A. de Margerie (1825—1905), J. Laminne (1864—1924), Geyser, P. Descoqs (nat. 1877), L. Fuetscher (1894—1935). Alii autem, ut C. Isenkrahe (1844—1921), J. Hessen (nat. 1889), Fr. Sawicki (1877-1952) in peius abeunt, cum de ipsa evidentia et necessitate absoluta principii causalitatis dubitent.

Ens contingens per definitionem est ens quod, cum sit, etiam non esse posset; esse entis contingentis non est necessarium. Ens contingens est etiam ens limitatum seu finitum. Ens enim non est infinitum, nisi sit ipsum esse per se subsistens, quod essentialiter et necessario

est. Cum autem in ente contingente esse non sit subsistens, sed in essentia receptum, qua mensuratur, propterea ens contingens est etiam finitum seu limitatum. Ex altera tamen parte esse secundum se et absolute est infinitum et necessarium : est infinitum, quia actus non limitat seipsum ; et est necessarium, quia vi principii identitatis esse est esse et non potest non esse. Esse autem limitatur, quatenus est actus alicuius essentiae, et intantum fit etiam contingens ; nam « esse actum alicuius essentiae » ipsi esse non convenit secundum se et necessario. Si igitur ex una parte esse secundum se non est actus alicuius essentiae (i. e. limitatum et contingens), et si tamen ex altera parte invenitur uti actus alicuius essentiae, relinquitur quod hoc sibi conveniat relative, i. e. per ordinem ad aliud ; aliis verbis : ens contingens est ens essentialiter relativum, vel ens contingens non est nisi per ordinem ad aliud, dependenter ab alio. Haec dependentia entis contingentis ab alio est eius dependentia causalis, et illud aliud, a quo dependet, per ordinem ad quod est, est eius causa. Ergo esse causatum consequitur intimam structuram entis contingentis, est de ratione entis contingentis, ita ut negari non possit esse causatum, quin negetur ipsum ens contingens.

Principio rationis sufficientis statuitur, quod « nihil est sine ratione sufficiente ». Ratio significare potest tum causam, ab effectu realiter distinctam, non tantum efficientem, sed etiam finalem, formalem, materialem, tum aliquid virtualiter tantum distinctum a rationato (sicut in Deo immutabilitas est ratio aeternitatis), tum id, quod ne virtualiter quidem a rationato distinguitur, ut cum Deus dicitur ens a se. Quare principium rationis sufficientis principium speciale non est, sed expressio confusa primorum principiorum Metaphysicae.

6. Causae sunt sibi invicem causae. Hoc effatum intelligatur de causis diversi generis sibi ad invicem respondentibus ; sibi autem respondent materia et forma, efficiens et finis : Forma facit esse materiam, materia formam ; finis movet ad actionem causam efficientem, quae hac ipsa actione sua efficit finem. Ita medicus, qui sanat filium suum aegrotum, movetur filii sanitate, quam ipse medicus tamquam causa efficiens efficit. Causae autem eiusdem generis non possunt causaliter ad invicem influere, quia ad exercendam causalitatem easdem conditiones requirunt. Ita causa efficiens requirit exsistentiam : ut causet, debet exsistere ; materia requirit potentialitatem actualitate privatam, forma actualitatem in materia receptibilem. Ut igitur ad invicem causaliter influant, requireretur, ut has conditiones simul haberent et non haberent : Causa efficiens, ut efficiat, deberet exsistere, ut autem efficiatur, deberet non exsistere ; materia ut causalitatem suam exerceat, deberet esse in statu potentialitatis, ut autem causetur, deberet esse in actu.

750. Obi. 1. Quod est relativum, non habet obiectivam realitatem. Atqui conceptus causae est relativus. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quod est mera relatio rationis non fundata in aliqua perfectione eius, quod dicitur causa, *conc.*; quod est relatio, sive realis sive rationis, fundata in perfectione, qua aliquid habet a se dependens aliud in esse, *nego. Contradist. min.* Causa relative sumpta plerumque est relatio realis, aliquando est rationis tantum (causa finalis, Deus ut causa efficiens), sed semper fundatur super perfectione, in virtute cuius aliquid habet a se dependens aliud secundum esse (causa finalis est bonitas rei, prout ab ea dependet appetitio; causa efficiens divina est substantia divina terminans sine aliqua sui mutatione realem relationem dependentiae omnium effectuum creatorum).

2. Atqui haec perfectio, in virtute cuius habet aliquid a se dependens aliud in esse, seu causa, non habet obiectivam realitatem. *Probo.* Quod neque ex experientia externa, neque ex interna deduci potest, non habet obiectivam realitatem. Atqui conceptus causae neque ex experientia externa, neque ex interna deduci potest. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quod cognitione mere sensili ex experientia non colligitur, *nego*; quod neque cognitione sensili, neque abstractione intellectus ex experientia colligitur, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui experientia nullo modo manifestat conceptum causae. *Probo.* Quod manifestat successionem tantum, nullo modo manifestat conceptum causae. Atqui experientia manifestat successionem tantum. Ergo. *Resp. Conc. mai.*; *dist. min.*: Experientiai nterna, *nego*; externa, *subdist.*: Immediate manifestat successionem tantum, *conc.*; mediate, *nego. Dist. consq.*

Bibliographia. *F. Amerio,* La formulazione del principio di causalità e la nozione di causa in S. Tommaso, RFNS 29 (1937) 388—400. *Id.,* Il principio di causalità in San Tommaso, RFNS 30 (1938) 44—61. *Id.,* Il principio della causalità nella gnoseologia di San Tommaso, l. c. 475—491. *S. Bersani,* De origine, vi et germana formula principii causalitatis, DThPlac 27 (1924) 134—161. *J. Bittremieux,* Notes sur le principe de causalité, RNSPh 22 (1920) 310—330. *A. Bouyssonie,* Les principes de la raison, RNSPh 23 (1921) 191—215; 290—316. *L. De Raeymaeker,* Les causes et la causalité absolue, RNSPh 55 (1957) 153—170. *Th. Droege,* Zur Begründung des Kausalprinzips, DThFrib 12 (1934) 183—205. *J. Engert,* Das Prinzip des zureichenden Grundes, PhJ 45 (1932) 1—17; 159—176. *C. Fabro,* La difesa critica del principio di causa, RFNS 28 (1936) 102—141. *Id.,* L'origine psicologica della nozione di causa, RFNS 29 (1937) 207—244. *A. Farges,* Nouvel essai sur le caractère analytique du Principe de Causalité, RTh 5 (1897/98) 598—608. *B. Franzelin,* Zur Klärung des Kausalproblems, DThFrib 11 (1933) 3—51. *R. Garrigou-Lagrange,* Comment le principe de la raison d'être se rattache au principe d'identité d'après saint Thomas, RTh 16 (1908) 422—443. *Id.,* Causae ad invicem sunt causae, Ag 9 (1932) 21—42. *B. Jansen,* Die Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde, PhJ 44 (1931) 401—409. *G. Kahl-Furthmann,* Beiträge zum Kausalproblem, PhJ 46 (1933) 1—15; 145—159; 273—290; 417—440; 47 (1934) 1—19. *P. H. van Laer,* Causalité, déterminisme, prévisibilité et science moderne, RNSPh 48 (1950) 510—526. *J. Laminne,* Le principe de contradiction et le principe de causalité, RNSPh 19 (1912) 453—488. *Id.,* La cause et l'effet, RNSPh 21 (1914-1919) 33—70. *Id.,* Les principes d'identité et de causalité, l. c.

357—364. *M. L. G. des Launiers,* «Ce qui est mu est mu par un autre», RSPhTh 34 (1950) 9—29. *R. Marchal,* De l'effet à la cause, RNSPh 22 (1920) 194—217. *A. Masnovo,* Intorno al principio di causalità, RFNS 23 (1931) 530—533. *P. de Munnynck,* La racine du principe de causalité, RNSPh 21 (1914-1919) 193—211. *Id.,* Essai sur le principe de causalité, NSch 3 (1929) 253—295. *A. Pechhacker,* Zur Begründung des Kausalprinzips, Schol 25 (1950) 518—534. *A. Rozwadowski,* De principio causalitatis secundum doctrinam S. Thomae, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 5 (1938) 136—152. *F. Sawicki,* Der Satz vom zureichenden Grunde, PhJ 38 (1925) 1—11. *A. von Schmid,* Das Causalitätsproblem, PhJ 9 (1896) 265—279. *G. Simons,* Le principe de raison suffisante en Logique et en Métaphysique, RNSPh 9 (1902) 297—325. *H. Straubinger,* Evidenz und Kausalitätsgesetz, PhJ 43 (1930) 1—17. *Id.,* Die Evidenz des Kausalitätsgesetzes, PhJ 44 (1931) 25—40. *T. Urdanoz,* El principio de causalidad, CT 61 (1941) 163—188. *T. Virnich,* Studie zum Kausalproblem, PhJ 28 (1915) 64—69. *C. Willems,* Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas v. Aquin, PhJ 14 (1901) 287—297; 15 (1902) 30—39; 150—160.

Ad 746 sqq. *Aristoteles* in Met. V 1 «dicit quod commune in omnibus dictis modis [principii] est, ut dicatur principium illud, quod est primum, aut in esse rei, sicut prima pars rei . . . , aut in fieri rei, sicut primum movens . . . , aut in rei cognitione» (*S. Thom.* in l. c. lect. 1 n. 761 [text. Arist. cit. ad 247]). *S. Thomas:* «Causa est ad quam de necessitate sequitur aliud . . . Causa importat influxum quendam ad esse causati» (In Met. V lect. 1 n. 749 751). «Hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii» (S. th. I 33, 1 ad 1; cf. In Phys. I lect. 1 n. 5; Pot. 3, 13 ad 5; 5, 1; 10, 1 ad 8—10; Malo 3, 3 c.; ad 3; S. th. I-II 75, 1 ad 2). *Aristoteles* in Met. V 2 «enumerat diversas species causarum . . . Reducit eas ad quattuor . . . Dicit . . . quod uno modo dicitur causa id, ex quo fit aliquid, et est ei "inexsistens", idest intus exsistens. Quod quidem dicitur ad differentiam privationis, et etiam contrarii. Nam ex contrario vel privatione dicitur aliquid fieri sicut ex non inexsistente, ut album ex nigro vel . . . non albo. Statua autem fit ex aere . . . sicut ex inexsistente . . . Ideo aes statuae . . . [est] causa per modum materiae . . . Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, idest exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma . . . Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens . . . Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est cuius causa aliquid fit» (Αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος . . . ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα . . . ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως . . . ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα: 1013 a 24 26 29 32. *S. Thom.* in l. c. lect. 2 n. 763 sqq. 770; cf. Arist., Met. I 3, 983 a 26; S. Thom. lect. 4 n. 70 sqq.). *S. Thomas:* «Necesse est esse causas quattuor . . . Forma est causa essendi absoluta, aliae vero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse» (In Phys. II lect. 10 n. 15; cf. Arist., Phys. II 7, 198 a 14; c. 3, 194 b 23; S. Thom. lect. 5 n. 2 sqq.; Arist., De an. II 4, 415 b 8; S. Thom. lect. 7 n. 318; Pot. 3, 16; Op. [31] De principiis nat.; S. th. II-II 27, 3). «Omnis causa, inquantum est causa, est naturaliter prior suo causato . . . Loquendo

de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse» (De princ. nat. [Opusc., ed. Mandonnet I 14 et 16]; cf. Arist., Anal. post. II 16, 98 b 17; S. Thom. lect. 18 n. 6; III Dist. 18 a. 3 ad 3; Ver. 28, 7; Pot. 3, 13 c. et ad 5; S. th. I 42, 3 ad 2). «Semper oportet quod causa potior sit effectu» (S. th. I-II 112, 1). «Agens non semper est nobilius patiente simpliciter loquendo, sed inquantum est agens» (IV Dist. 1, 1 a. 4 sol. 1 ad 3; cf. In De div. nom. c. 2 lect. 4; Ver. 7, 7 ad 1; Malo 4, 1 ad 15; a. 3 ad 5; S. th. I 4, 2; I-II 66, 6 ad 3; II-II 148, 3 ad 2; 165, 2 ad 1).

Aristoteles: Πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ... ὑπό τινος: Met. IX 8, 1049 b 28. «Omne quod fit, fit... ab aliquo sicut ab agente» (*S. Thom.* in l. c. lect. 7 n. 1849; cf. Arist. VII 7, 1032 a 13; S. Thom. lect. 6 n. 1383 sq.). *S. Thomas:* «Omne quod fit, habet causam» (S. th. I-II 75, 1 sed contra). «Nihil seipsum educit de potentia in actum, vel de non esse in esse» (Comp. 7). «Omne quod movetur, ab alio movetur» (S. th. I 2, 3; cf. Arist., Phys. VII 1 [cit. ad 342]; De an. II 5, 417 a 17; S. Thom. lect. 10 n. 357; C. g. I, 13; Comp. 3 et 4; vide text. ad 410 in fine). *Aristoteles:* Πῶς κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργείᾳ τι αἴτιον; (Met. XII 6, 1071 b 28; cf. IX 8, 1049 b 24; S. Thom. XII lect. 6 n. 2503; IX lect. 7 n. 1848). *S. Thomas:* «Omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa» (S. th. I 3, 7; cf. 65, 1; Ver. 8, 8; Pot. 3, 5: Oportet enim, si aliquid unum; a. 6: Quarum prima est; 7, 1; Secunda ratio; C. g. I 18: Amplius. Omnis; 22: Amplius. Si esse; II 15: Omne enim; In Met. VIII lect. 5 n. 1767 [cit. ad 264]). «Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur... Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi unum... Nihil natum est esse ab alio et non ab alio; quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse» (C. g. II 15; cf. ib.: Amplius. Quod alicui [cit. ad 790]; II Dist. 37, 1 a. 2; Spir. creat. a. 10; De subst. sep. c. 9 [al. 7]: Sed si quis diligenter; In Io. 5, 26 lect. 5 n. 1; Comp. 68; S. th. I 44, 1; 61, 1; vide axiomata cit. n. 749, 4). «Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile [risibilis]» (S. th. I 44, 1 ad 1).

Ad 749, 6. *Aristoteles* dicit, «quod aliqua duo ad invicem sibi sunt causae [καὶ ἀλλήλων αἴτια: Met. V 2, 1013 b 9]: quod impossibile est in eodem genere causae... Efficiens et finis sibi correspondent invicem... Similiter materia et forma... Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis... Forma autem et materia sibi invicem sunt causae quantum ad esse» (*S. Thom.* in l. c. lect. 2 n. 774 sq.; cf. Arist., Phys. II 3, 195 a 8; S. Thom. lect. 5 n. 7; IV Dist. 17, 1 a. 4 sol. 1; Ver. 9, 3 ad 6; 28, 7 et 8; C. g. III 14; Op. De princ. nat. [cf. ad 751]; S. th. I-II 33, 4 ad 2; 113, 8 ad 1—2).

Articulus II

DE CAUSIS IN SPECIE

§ 1. De causa materiali et formali

751. Quid sit causa materialis, et quotuplex sit. Causa materialis definitur ab Aristotele (Phys. II 3): ex qua fit aliquid tamquam ex inexsistente. Est igitur causa materialis substratum permanens po-

tentiale et determinabile mutationis physicae (cf. n. 278). Hoc autem duplex est: materia prima et materia secunda. Ex materia prima fit tum totum compositum substantiale corporeum (substantia corporea), tum forma substantialis. Plurimae formae substantiales fiunt ex materia quantum ad esse, quia educuntur ex materia; quaedam autem (anima humana) fit ex materia quantum ad inesse tantum. Ex materia secunda fit tum compositum accidentale corporeum (ut album), tum forma accidentalis corporea (ut albedo), quae educitur ex materia secunda.

Quia materia est potentia, quae suscipit formam, et imperfectum seu potentiale, ex quo fit perfectum, ad causam materialem reducuntur: *a)* accidentia, quae disponunt subiectum ad suscipiendam aliquam formam: causa materialis dispositiva; *b)* partes, sive essentiales (materia et forma) sive integrales, ex quibus fit totum; *c)* quodcumque subiectum potentiale suscipiens aliquem actum. Ita substantia spiritualis relate ad accidentia sua, essentia relate ad exsistentiam, unum accidens relate ad aliud dicuntur causae materiales in sensu latiore.

752. Quid sit causa formalis, et quotuplex sit. Causa formalis stricte est actus intrinsecus determinans et specificans causam materialem. Est duplex: forma substantialis, quae est actus materiae primae, et forma (materialis) accidentalis, quae est actus materiae secundae.

Quia causa formalis est actus receptus in potentia, ad causam formalem reducitur omnis actus in potentia receptus; ita accidens spirituale, quod actuat substantiam spiritualem, et exsistentia, quae actuat essentiam, dicuntur causae formales. Quia causa formalis est principium determinativum et specificativum, etiam determinativum et specificativum extrinsecum reducitur ad causam formalem: causa formalis extrinseca.

753. Quomodo materia et forma (intrinseca) constituantur causae. *a)* Materia et forma constituuntur causae in actu primo per suam ipsius entitatem, non per aliquid superadditum; quo distinguuntur a causa efficiente creata, quae constituitur causa in actu primo per aliquid superadditum, per potentiam operativam. Nam materia et forma sunt causae, inquantum possunt influere in effectum, i. e. in compositum, seu facere esse compositum ex materia et forma: materia per modum potentiae recipientis, forma per modum actus constituentis in specie determinata. Sed materia per suam entitatem habet, ut possit recipere formam, et forma per suam entitatem est actus materiae. Ergo sunt causae per propriam entitatem. *b)* Materia et forma etiam in actu secundo constituuntur causae, non mediante aliquo superaddito, sed per solam communi-

cationem propriae entitatis; aliis verbis: causalitas materiae et formae in communicatione propriae entitatis consistit, quo iterum distinguuntur ab efficiente, quod constituitur causa mediante actione. Nam forma causalitatem exercet actuando materiam, materia recipiendo et sustentando formam. Sed forma communicata cum materia per suam ipsius entitatem est actus materiae, et materia per suam ipsius entitatem est potentia sustentans formam, ut iam dictum est.

Conditiones autem ad hoc, ut materia et forma causent seu exerceant causalitatem suam in actu secundo, sunt: *a)* influxus efficientis formam materiae applicantis, *b)* dispositiones tum praeviae, quibus materia praeparatur ad recipiendam formam, tum concomitantes seu proximae, quae reddunt materiam capacem retinendi formam (cf. n. 263 sq.).

754. Qualis sit effectus materiae et formae. Effectus adaequatus et ultimus materiae et formae est totum compositum; dando se ad invicem, faciunt esse compositum. Quia materia et forma intrinsecus constituunt totum compositum tamquam effectum suum adaequatum, dicuntur causae intrinsecae, i. e. quae insunt in ipso effectu, quo distinguuntur a causis extrinsecis; ab efficiente et a fine et a causa formali extrinseca, quae extra effectum manent ab eoque realiter distinguuntur.

Praeter hunc effectum plures possumus distinguere effectus inadaequatos. Materia causat generationem tamquam subiectum eius, causat formam tamquam potentia, ex qua educitur forma, et in qua suscipitur et subsistit. Forma causat generationem tamquam terminus ipsam complens, causat materiam tamquam actus ipsius, expellit veterem formam a materia occupando seu informando eam.

Quoad causam formalem praeterea distinguendus est effectus formalis primarius, quem primarie et proxime, et effectus formalis secundarius, quem secundarie et remote causat. Ita effectus formalis primarius formae substantialis est compositum substantiale, secundarius est etiam compositum accidentale ex substantia et accidentibus. Forma enim substantialis non tantum est id, quo est substantia, sed etiam id, quo sunt accidentia; effectus formalis primarius quantitatis est quantum seu substantia quanta, secundarius est substantia ubicata; effectus primarius albedinis est album, secundarius simile seu album prout relatum tamquam simile alteri albo.

755. De causa formali extrinseca. Causa formalis extrinseca in genere est specificativum extrinsecum. Hoc est duplex: idea seu exemplar — causa exemplaris, et obiectum specificans. Idea seu exemplari specificantur seu mensurantur artefacta,

obiecto potentiae, operationes, habitus et generatim omnia, quae ratione essentiae suae specificae ad aliud ordinantur (cf. n. 432—434).

Idea definitur: «forma, quam aliquid imitatur et intentione agentis qui determinat sibi finem» (S. Thom., Ver. 3, 1), seu: ad quam respiciens artifex operatur. In qua definitione «forma» locum tenet generis, cetera vero distinguunt ideam ab aliis formis. Idea est forma non compositive, sicut causa formalis intrinseca, sed imitative, inquantum ad illam respiciens artifex ad instar eius opus suum efficit. Exemplar proxime de idea dicitur in mente artificis exsistente, quia haec est proxime id, ad quod respiciens artifex operatur, sed remote dicitur etiam de obiectis, quae in rerum natura exsistunt, quatenus eis utitur artifex ad ideam sibi efformandam, secundum quam operantur. Ex dictis colligitur: *a)* ideam non esse speciem impressam, neque expressam, sed conceptum obiectivum; species enim, sive impressa sive expressa, non est id, quod cognoscitur, sed id, quo cognoscimus et in quo cognoscimus; quod autem respicit artifex operando, est id, quod cognoscitur; *b)* non omnem conceptum obiectivum esse ideam exemplarem, sed eum tantum, qui dicit respectum imitabilitatis, seu secundum quem artifex intendit aliquid formare. Idea duplex est: *a)* idea intellectus creati, secundum quam fiunt artefacta stricte dicta; *b)* idea intellectus divini, secundum quam fiunt res naturales, quae sunt artefacta Dei.

C a u s a l i t a s causae exemplaris (et obiecti) est ipsa actio efficientis, quatenus dirigitur ab exemplari. Causa enim exemplaris influit in effectum suum seu producit effectum suum, qui est formatio exemplati, mediante actione agentis. Ideo causa exemplaris etiam ad causam efficientem reduci potest, quatenus dirigit efficientem et cum eo unum constituit principium operandi seu efficiendi. Potest etiam reduci ad causam finalem, quia forma exemplaris inducenda in materiam est finis intentus ab artifice. Similiter obiectum specificans causalitatem suam exercet actione causae, quae id, quod est ab obiecto specificatum, producit. Ita obiectum specificans potentiam eo exercet causalitatem suam, quod activitatem determinat naturae producentis hanc potentiam (cf. n. 432 sqq.). Obiectum cognitionis causalitatem suam exercet mediante specie impressa (cf. n. 471, 2).

Bibliographia. *Ch. Perret,* L a n o t i o n d ' e x e m p l a r i t é , RTh 41 (1936) 446—469. *J. Reitz,* D i e a r i s t o t e l i s c h e M a t e r i a l u r s a c h e , PhJ 7 (1894) 281—294; 8 (1895) 158—171.

A d 751 sqq. *Aristoteles:* Causa materialis: τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος; causa formalis: τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα (Phys. II 3, 194 b 24 26; cf. text. ad 746). *S. Thomas:* «Materia etiam dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam, materia enim et forma dicuntur relative ad invicem» (Op. De princ. nat. [ed. Mandonnet I 14]). «Forma alicuius rei praeter ipsam exsistens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius cuius

dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius» (S. th. I 15, 1). «Ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum» (I 44, 3). «Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit per albedinem actu albus; et sperma cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus; quod autem facit actu esse substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis» (De princ. nat. [ed. Mandonnet I 8]; cf. Ver. 3, 1; Qdl. IV a. 1; VIII a. 2).

§ 2. De causa efficiente entis creati

Thesis 24: *Solum ens a se seu Deus est causa efficiens prima entis creati; creaturae tamen vere sunt causae efficientes secundae, non tantum instrumentales, sed etiam principales.*

756. St. qu. 1. Causa efficiens ab Aristotele (Phys. II 3) definitur: «principium, a quo primo profluit motus». Definitio intelligenda est de ordine exsecutionis, non de ordine intentionis. Potest enim aliquid esse principium, unde primo profluit motus aut in ordine intentionis, aut in ordine exsecutionis. In ordine intentionis id, unde primo profluit motus, est finis, in ordine vero exsecutionis est efficiens. Materia enim et forma non exserunt suam causalitatem, nisi quia efficiens exserit suam. Conditio enim, ut materia et forma causent, est influxus efficientis formam materiae applicantis mediante transmutatione materiae seu mediante dispositione materiae (cf. n. 753). Id igitur, unde primo incipit motus seu fieri rei, est efficiens. Definitio Aristotelica per se primo non spectat nisi ad causam efficientem creatam, producentem effectum non ex nihilo, sed ex praeiacente subiecto; motus enim significat physicam mutationem seu fieri ex et in aliquo subiecto. Si definitio velit etiam applicari causalitati divinae creatrici, qua aliquid fit ex nihilo seu nullo praeiacente subiecto, motus significatio extendatur etiam ad mutationem metaphysicam de non-esse simpliciter ad esse simpliciter. Definitio, sive intelligatur de causalitate creata, sive intelligatur de causalitate increata, applicanda est non tantum ad primam rei productionem, sed etiam ad eius conservationem, quae aliud non est quam productio continuata.

Causa efficiens dividitur: *a)* ratione conexionis cum effectu in causam per se, quae ex se habet conexionem cum effectu (ita medicus ex se habet conexionem cum sanitate causanda), et causam per accidens, cui accidit coniungi cum effectu pro-

ducto a causa per se, sive ex parte causae (ut, cum medicus cantat, medico seu arti medicinae accidit coniungi cum arte canendi, quae per se est causa cantus), sive ex parte effectus (ut, cum quis effodiendo terram invenit thesaurum, effectui per se, qui est fossa, coniungitur inventio thesauri). Causa per se subdividitur in p r o x i m a m , quae immediate habet cum effectu conexionem, et r e m o t a m , quae cum effectu aliquo non habet conexionem nisi mediante alio effectu praecedente, quatenus mediante uno effectu producit alterum, ut cum mediante calefactione producitur chimica resolutio. *b)* Ratione subordinationis causa efficiens dividitur in principalem et instrumentalem. Dicitur p r i n c i p a l i s per ordinem ad id, quod producit in virtute propria, i n s t r u m e n t a l i s vero per ordinem ad id, quod producit non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis seu ut mota a causa principali. Causa principalis aut est prima aut secunda. Causa p r i m a est, quae non tantum in virtute propria agit, sed ne quoad actuale exercitium suae virtutis quidem a quocumque pendet. Causa principalis s e c u n d a est, quae agit quidem in virtute propria, sed quoad virtutis suae actuale exercitium pendet ab alio — a causa prima —, habet actuale exercitium suae virtutis nonnisi in virtute causae primae seu tamquam participatum a causa prima. Causa prima, cum non pendeat a quacumque alia causa superiore, sub illimitato modo entis attingit effectum seu producit effectum, ut ens est. Quapropter ei competit causalitas efficiens creatrix, qua aliquid producitur ex nihilo sui et subiecti. Influxus vero causalis causae secundae est participatus sub ratione entis a causa prima, quae dat causae secundae ipsum actuale exercitium suae virtutis (cf. 283, 3). Quare causa secunda causat efficienter, transeundo de potentia in actum seu recipiendo actuale exercitium causalitatis a causa prima, neque effectum suum producit sub ratione entis, sed sub limitata ratione talis entis. Ideo eius causalitas efficiens non est creatrix, sed dependet a praeiacente subiecto, ex quo educit formam, sive substantialem sive accidentalem, neque extenditur ad ea, quae ex nulla potentia educi possunt, ad materiam primam et ad formas substantiales per se subsistentes (ut sunt animae humanae). Applicando definitionem Aristotelicam ad causam primam et secundam, principalem et instrumentalem dicimus : id, unde primo simpliciter et absolute incipit motus, est causa prima tantum ; sed causa secunda est id, unde primo profluit motus relative ad causalitatem materiae et formae. Id ipsum dicendum de causa instrumentali, quamquam haec possit esse subordinata non tantum causae primae, sed etiam secundae. *c)* Ratione extensionis α) quoad unum eundemque effectum causa efficiens dividitur in t o t a l e m , quae totum effectum producit, et p a r t i a l e m , quae non producit totum effectum. Ita cum duo equi currum trahunt, unusquisque causa est partialis huius tractionis. Causae partiales etiam c o o r d i n a t a e dicuntur.

β) Quoad plures effectus specie diversos causa dividitur in universalem, quae ad plures effectus specie diversos extenditur, et particularem, quae ad unam speciem effectus coarctatur. Quia effectus causae universalis huic dissimiles sunt, effectus vero causae particularis similes secundum speciem, haec dicitur etiam univoca, illa vero analoga seu aequivoca. Solus Deus est talis causa universalis, aequivoca, quia potest producere quamcumque speciem effectus (cf. n. 749, 3 d). Veteres etiam corpora caelestia ut causas universales, aequivocas considerabant, quia putabant diversas species rerum terrestrium in esse et activitate sua specifica dependere a corporibus caelestibus. *d)* Ratione ipsius modi causalitatis causa efficiens dividitur in physicam et moralem. Causa physica est, quae per se vere agit efficienter, causa moralis, quae moraliter, i. e. finaliter movet causam efficientem ad efficiendum. Causa moralis moraliter agit consulendo, excitando, deterrendo etc., quod totum reducitur ad motionem finalem, quae fit proponendo finem.

2. Deum seu ens a se esse causam primam creaturarum negant Monistae, qui diffitentur distinctionem inter Deum et mundum seu ens creatum, contra quos specialiter agemus infra n. 816—818. Solum Deum esse causam efficientem, creaturas vero nihil agere, sed esse dumtaxat occasiones, quarum intuitu Deus omnia operaretur, docent Occasionalistae; ita ex eo, quod manus admovetur igni, sumeret Deus occasionem, ut ipse calefaciat manum. Hanc doctrinam iam aliqui inter veteres profitebantur (ut Averrhoës et S. Albertus Magnus et S. Thomas referunt), quorum dogmatis assentitur Malebranche. Contra Occasionalistas thesis nostra contendit non Deum solum esse causam efficientem, sed etiam creaturam vere esse causam efficientem, non tantum instrumentalem, sed etiam principalem, non quidem primam, sed secundam. Thesis igitur nostra asserit creaturam efficienter agere in virtute propria, dependenter tamen a causa prima et a praeiacente subiecto. Dicimus igitur creaturam causaliter in ordine exsecutionis ita influere, ut vi huius influxus immutetur praeiacens subiectum, amittendo formam et suscipiendo novam.

757. Prob. th. I p.: Solum ens a se seu Deus est causa efficiens prima entis creati. Ex eo quod Deus est esse subsistens: Ens per essentiam est causa efficiens prima entis per participationem. Atqui solus Deus est ens per essentiam, creatura vero omnis est ens per participationem. Ergo solus Deus est causa efficiens prima entis creati.

Mai. probatur ex eo, quod id, quod est per participationem, reducendum est ad id, quod est per essentiam tamquam ad causam primam, et quidem tamquam ad primam causam efficientem, si id quod est per essentiam, est irreceptum seu formaliter (tamquam causa

formalis) non participabile. Atqui ens a se seu ipsum esse subsistens est irreceptum.

Prob. II p.: Creaturae vere sunt causae efficientes. *Arg. I.* Ex experientia externa et interna: Ens quod experitur se agere in se et in alia transeundo de potentia in actum, est creatura, quae vere est causa efficiens; similiter ens, quod experimur agere in nos transeundo de potentia in actum, est creatura, quae vere est causa efficiens. Atqui experimur nos transeundo de potentia in actum agere in nosmetipsos et in alias res; similiter experimur alias res, a nobis distinctas, transeundo de potentia in actum, agere in nos. Ergo creaturae vere sunt causae efficientes.

Mai. patet ex veracitate sensuum et conscientiae et ex dictis in st. qu. (id est causam secundam seu creatam agere transeundo de potentia in actum), *min.* ex th. praec.

Arg. II. Ex sequelis absurdis: Si creaturae vere non sunt causae efficientes, *a)* inducitur idealismus et scepticismus, *b)* inducitur fatalismus, *c)* tollitur rerum distinctio, *d)* omnis creatura redditur inanis. Atqui haec sunt absurda. Ergo creaturae vere sunt causae efficientes.

Mai. quoad 1. p. patet ex eo, quod causalitas efficiens creaturarum cognitione sensili et testimonio conscientiae immediate manifestatur, ut patet ex arg. I. Ad profitendum igitur occasionalismum necesse est hoc testimonium negari, quo inducitur idealismus et scepticismus.

Mai. quoad 2. p. ex eo ostenditur, quod, si creatura nulla est causa efficiens, neque ulla poterit libere se determinare seu suam voluntatis determinationem efficere, quo inducitur fatalismus.

Mai. quoad 3. p. probatur: Tollitur distinctio inter substantiam corpoream et spiritualem. Nam substantia spiritualis necessario operativa est, quatenus ex ea necessario resultat intellectus et intellectio (cf. n. 566—569). Tollitur etiam distinctio inter viventia et nonviventia; nam vita essentialiter sui-motio est seu causalitas efficiens (cf. n. 410—415).

Mai. quoad 4. p. eo ostenditur, quod Deus, participando creaturis aliquid perfectionis propriae, intendit suam perfectionem creaturis communicare et hac ratione procurare gloriam suam externam. Hoc eo fit, quod creaturae participant divinam similitudinem. Res vero tendunt in divinam similitudinem per operationem et quidem dupliciter: formaliter creaturae intellectuales per operationes intellectuales et appetitivas Deum sibi assimilant, quo habetur gloria Dei externa formalis. Creaturae autem non intellectuales materialiter tantum assimilantur Deo eo quod creaturis intellectualibus inserviunt operando et patiendo. Iam vero per operationem res fit causa alterius. Ergo res in hoc quod sunt causae participant divinam similitudinem sive formaliter sive materialiter (cf. C. g. III 19—21).

Prob. III p.: Creaturae sunt causae secundae. Si solus Deus est causa efficiens prima, creaturae sunt causae efficientes secundae. Atqui solus Deus est causa efficiens prima, ut patet ex I p. Ergo creaturae sunt causae secundae.

Prob. IV p.: Creaturae sunt causae efficientes principales. Ex testimonio sensuum et conscientiae, quibus constat nos agere in nosmetipsos quam causas principales seu virtute propria, quae permanenter inest, et non per modum entis vialis tantum. Ita duritia, qua nos efficienter agimus in corpora et corpora in nos tangendo, non inest tantum vialiter, sed permanenter et tamquam corporum proprietas.

758. Schol. Leibniz solam causalitatem immanentem creaturis concedit, denegat vero transeuntem. Docet enim omnia ex monadibus conflari, inter quas nullus daretur nexus causalis, cum nonnisi immanenter operari queant. Illum qui apparet in rebus nexum causalem ex harmonia quadam praestabilita explicavit. Rationes, quibus Leibniz negat monadem in monadem agere posse, hae sunt: *a)* Monades non habent fenestras, per quas aliquid intrare aut exire possit; *b)* conceptus causae efficientis agentis in aliud est absurdus, non potest enim accidens (actio) migrare de substantia agente in substantiam, quae patitur. At ex argumentis nostris patet non tantum immanentem, sed etiam transeuntem causalitatem concedendam esse creaturis. Ad rationes autem Leibnizii respondemus: Verum est idem accidens non posse migrare de substantia in substantiam, sed hoc non requiri ad causalitatem efficientem transeuntem; potest enim ens sub causalitate alterius entis novam adquirere actualitatem seu reduci de potentia in actum.

759. Obi. *Contra I et III p.* 1. Principium, a quo primo profluit motus, est causa prima. Atqui creatura est principium, a quo primo profluit motus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Principium, a quo primo simpliciter et absolute profluit motus, *conc.;* principium, a quo primo profluit motus relative ad causalitatem materiae et formae, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui creatura est principium, a quo primo simpliciter et absolute profluit motus. *Probo.* Quod agit in virtute propria, est principium, a quo primo simpliciter et absolute profluit motus. Atqui creatura agit in virtute propria. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod agit in virtute propria neque quoad actuale suae virtutis exercitium a quocumque pendet, *conc.;* quod agit in virtute propria, sed quoad virtutis suae actuale exercitium pendet ab alio, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui creatura quoad virtutis suae actuale exercitium ab alio non pendet. *Probo.* Quod agit in virtute propria, etiam quoad actuale suae virtutis exercitium ab alio non pendet. Atqui creatura agit in virtute propria, ut conceditur. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod agit in virtute propria transeundo de potentia in actum, *nego;* non transeundo . . . , *conc. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Quod recipit a Deo actionem et effectum eius, non est vere causa efficiens. Atqui creatura recipit a Deo actionem et effectum eius. Ergo.

Resp. Dist. mai.: Quod a Deo recipit sub ratione entis actionem et effectum eius, ita ut haec vere habeat a se dependentia sub ratione actionis et talis entis, *nego*; ita ut haec non habeat a se dependentia sub ratione actionis et talis entis, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui actio creaturae et effectus eius nullo modo dependent efficienter a creatura. *Probo.* Quod totum dependet ab una causa efficiente, a Deo, non potest simul dependere ab altera, a creatura. Atqui actio creaturae et effectus eius tota dependent a Deo. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod totum dependet a Deo tamquam a causa prima, cui subordinatur altera causa tamquam causa secunda, *nego*; quod totum dependet a Deo tamquam a causa coordinata alteri, *transeat* (cf. n. 775 sqq.). *Contradist. min.:* Dependent a Deo tamquam a causa prima, cui subordinatur creatura tamquam causa secunda, *conc.*; dependent a Deo tamquam a causa coordinata, *nego*.

Contra IV p. Causa subordinata alteri non est causa efficiens principalis. Atqui creatura est causa efficiens subordinata alteri, i. e. causae primae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Causa ita subordinata alteri, ut non agat in virtute propria, *conc.*; ita subordinata alteri, ut tamen agat in virtute propria, *nego. Contradist. min.* Alias difficultates vide sub n. 769 et 843.

Bibliographia. *J. Gredt,* Die Tätigkeit der Geschöpfe, DThFrib 17 (1939) 197—204. *Id.,* De activitate creaturarum, DThPlac 43 (1940) 339—344. *I. Mancini,* La metafisica dell'agire, RFNS 43 (1951) 185—196.

Ad 756 sqq. *Aristoteles:* Causa efficiens: ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως ... ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον (Phys. II 3, 194 b 29; 7, 198 a 26; cf. text. ad 746). De divisione causae efficientis cf. S. Thom., In Phys. II lect. 6 n. 2 sqq. (Arist. II 3, 195 a 29); In Met. V lect. 2 n. 766—770; lect. 3 n. 783 sqq. (Arist. V 2, 1013 b 30 sqq.). De causa per se et per accidens: S. Thom., In Phys. II lect. 8 n. 8 (Arist. II 5, 196 b 23); In Met. V lect. 3 n. 789 sqq.; I Dist. 46 a. 2 ad 3; II Dist. 1, 1 a. 1 ad 2; Pot. 3, 6 ad 6; Malo 1, 3 ad 14—17; S. th. I-II 85, 5; cf. text. ad 773. De causa principali et instrumentali vide text. ad 765. *S. Thomas:* «Haec positio [quae scil. attribuit Deo hoc modo omnem naturae operationem, quod res naturalis nihil ageret per virtutem propriam] est manifeste repugnans sensui» (Pot. 3, 7). «Quidam... [putant] quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scil. quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus... Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Deus operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae... Detrahit haec positio divinae virtuti..., [et] divinae bonitati [derogat]... Si rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones... Si res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod numquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis... Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere...: sed quia virtute caloris qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto» (C. g. III 69; cf. II Dist. 1, 1 a. 4; S. th. I 105, 5).

Thesis 25: *Actio et potentia agendi Dei sunt ipsa eius substantia, in creaturis vero actio et potentia agendi sunt accidentia realiter a substantia distincta.*

760. St. qu. 1. Ad invicem distinguuntur: *a)* actio transiens, « quae transit in aliquid exterius inferens ei passionem, sicut urere et secare; *b)* actio immanens, « quae non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle; per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur ». Actio transiens, secundum quod est « effluxus in passum ab agente », in passo est, et propterea ab ipso esse agentis certo distinguitur realiter. Quod de omni actione transeunte valet, sive divina sive creata, ut per se patet. Actio autem immanens « de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente. Et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem » (S. Thom., S. th. I 54, 2 c.). Unde diversae actiones immanentes sunt actualitates accidentales, creaturae superadditae. Utraque actio, transiens et immanens, implicat causalitatem agentis, et sic considerata non tantum actio immanens, sed etiam actio transiens est in agente (cf. n. 281—284; 473—476). Thesis quoad actionem immanentem intelligatur tum de actuali exercitio causalitatis tum de eo, quod actuale exercitium causalitatis consequitur (« esse cognitum », « esse appetitum » obiecti), quoad actionem transeuntem vero de solo causalitatis exercitio, quod est in agente.

2. Actionem et potentiam agendi divinam esse ipsam Dei substantiam a nemine negatur eorum, qui admittunt esse Deum seu ens a se, distinctum a mundo; distinctio vero realis inter actionem et substantiam creatam, a scholasticis omnibus admissa, non negatur nisi a Cartesianis. Distinctionem realem inter potentiam agendi et substantiam creatam negant Occam, Nominalistae, Herbart multique recentes. Scotus distinguit potentiam a substantia distinctione formali ex natura rei.

761. Prob. th. I p.: Actio et potentia agendi Dei sunt ipsa eius substantia. Ex eo quod Deus est ipsum esse subsistens: actio et potentia agendi entis, quod est ipsum esse subsistens, est huius entis substantia. Atqui Deus est ipsum esse subsistens. Ergo actio et potentia agendi Dei sunt ipsa eius substantia.

Min. patet ex dictis n. 706, 2.

Mai. ex eo patet, quod ipsum esse subsistens est actus purus, continens in se omnem actualitatem. Actio autem « est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae ». Unde in Deo « sua substantia est suum esse et suum agere » (S. Thom., S. th. I 54, 1 c.).

Prob. II p.: Actio creaturae est accidens realiter a substantia distinctum. Actionem immanentem, secundum quod importat « esse cognitum » vel « esse appetitum » obiecti, dependens a causalitate efficiente agentis, esse accidens realiter a substantia distinctum, patet ex dictis in st. q. Sequitur etiam ex eo, quod iam actuale causalitatis exercitium praerequisitum est accidens. Omne enim actuale causalitatis exercitium, sive de actione immanente agatur sive de actione transeunte, habet rationem accidentis; quod ex eo probatur, quod esse est effectus proprius solius Dei: Quod convenit agenti creato vi actuationis, quae ipsi superadditur per modum transeuntis, est actus accidentalis. Atqui esse actu causam efficientem agenti creato convenit vi actuationis, quae ipsi superadditur per modum transeuntis. Ergo esse actu causam efficientem in creatura est actus accidentalis.

Ad. min. Omnis causa facit e s s e id, quod ab ea dependet; secus causa non est. Agens autem creatum non potest causare esse ex propriis. Agens enim, quod ex propria virtute causat esse, ad omnia se extendit, quae rationem entis habent; causat res sub ratione entis et est per consequens infinitae virtutis; quod soli Deo competit. Si igitur agens creatum causat aliquod esse, quin tamen hoc faciat ex propria virtute, sequitur agens creatum hoc facere vi actuationis ipsi superadditae per modum transeuntis, quae est extra substantiam ipsius.

Prob. III p.: Potentia agendi creaturae est accidens. Ex eo quod actio creaturae est accidens: Potentia agendi ordinata ad actum accidentalem est accidens. Atqui potentia agendi creaturae est ordinata ad actum accidentalem. Ergo potentia agendi creaturae est accidens.

Min. patet ex II p.

Ad mai. « Cum potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum. Propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio » (l. c. 3 c.), quae non est esse substantiale agentis, sed actus accidentalis. Unde potentia operativa non est essentia substantiae, sed potentia substantiae superaddita seu accidentalis.

762. Coroll. 1. Ergo Deus est immediate operativus per suam ipsius substantiam; nulla vero substantia creata est immediate operativa,

sed mediantibus potentiis operativis. Quare in causa efficiente creata haec realiter distinguuntur : *a)* id, quod agit, seu suppositum : causa agens tamquam totum subsistens ; *b)* id, quo actu agit : actio ; *c)* id, quo constituitur potens agere seu principium agendi, quod est duplex : α) radicale seu remotum : forma substantialis (forma enim substantialis est id, quo agens est, ergo etiam id, quo agit) ; β) proximum : virtus agendi seu potentia agendi. Forma substantialis iugem influxum exercet in potentias agendi, non quidem in ordine causae efficientis (secus substantia iam esset immediate operativa), sed in ordine causae formalis, quatenus sustentat et facit esse potentias et accidentia omnia. Effectus enim formalis primarius formae substantialis est facere esse substantiam, secundarius facere esse accidentia. Per hunc influxum (in ordine causalitatis formalis) potentiae agendi substantiae s e i p s i s, non entitate viali aliqua superaddita, sunt quasi instrumenta substantiae, i. e. agunt in virtute substantiae (cf. n. 430, 3).

2. Ergo creatura omnis triplici gradu evolvitur et perficitur : *a)* per receptionem exsistentiae, quae est actus ultimus essentiae ; *b)* per potentias agendi superadditas ; *c)* per actionem harum potentiarum. Actio est actus ultimus potentiae agendi, sicut exsistentia est actus ultimus essentiae. Actio est perfectio absolute ultima creaturae. Quare si in creatura iam est distinctio inter substantiam et exsistentiam, a fortiori est inter substantiam et actionem, et sicut substantia non est sua exsistentia, ita a fortiori non est sua actio.

763. Schol. Potentiae agendi et generatim proprietates dicuntur r e s u l t a r e seu e m a n a r e ex substantia, ex essentia substantiae ; non quasi substantia, cum producitur, per veram actionem eas produceret efficienter (quod esset contra thesin nostram), sed quia substantia ex essentia sua exigit naturaliter, ut comproducantur a generante substantiam (cf. n. 430, 2). Praeterea inter substantiam et accidentia intercedit causalitas formalis, quatenus substantia per modum causae materialis-formalis facit esse accidentia.

764. Obi. *Contra I p.* 1. Actio, quae Deo convenit in tempore, non est ipsa eius substantia. Atqui actio Dei est actio, quae Deo convenit in tempore. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae convenit in tempore realiter, *conc. ;* denominative tantum, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 193).

2. Atqui actio Deo convenit in tempore realiter. *Probo.* Actio, quae significat realem perfectionem, Deo convenit in tempore realiter. Atqui actio Dei est actio, quae significat realem perfectionem. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae significat realem perfectionem superadditam substantiae, *conc. ;* quae significat ipsam substantiam divinam conotantem effectum extrinsecus illatum, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 749, 2).

3. Atqui haec ipsa conotatio est actio, quae est perfectio superaddita substantiae divinae. *Resp. Dist. min. subs. :* Si haec conotatio esset relatio realis

orta ex mutatione reali divinae substantiae, *conc.*; si est relatio rationis tantum, quam affigimus Deo propter mutationem effectus, qui de possibili mutatur in actualem, *nego*.

Bibliographia. *M. Glossner*, Ist Sein gleich Tun?, JPhTh 15 (1901) 129—146.

Ad 761. *Aristoteles* ponit potentiam in genere qualitatis (cf. text. ad 187 sq. et 428). *S. Thomas*: «Impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia» (S. th. I 54, 1). «Actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae» (l. c. a. 2). «Nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia» (l. c. a. 3). «Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia» (S. th. I 77, 1). «Cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens: et est in secunda specie qualitatis» (l. c. ad 5). «Hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id quo intelligimus et sentimus, est anima» (l. c. ad 4). «Emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem» (l. c. 6 ad 3). «Corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute» (S. th. I 115, 1 ad 5). Cf. text. ad 428.

Thesis 26: *Instrumentum revera attingit effectum principalis agentis. In actu autem primo ad hunc effectum attingendum non constituitur neque per assistentiam mere extrinsecam, neque per potentiam aliquam oboedientialem activam, sed per praemotionem physicam, qua intrinsecus elevatur entitate viali in se recepta. Ideo instrumentum omne dicitur operari actionem instrumentalem, non virtute propria, sed virtute transeunter sibi communicata. Hoc tamen non obstante, omne instrumentum etiam actionem propriam habet, quam elicit in virtute propria.*

765. St. qu. 1. Instrumentum late dicitur de quacumque causa subordinata alteri, cui ministrat et a qua movetur seu a qua dependet. Ideo instrumentum ita late sumptum dici potest de quacumque combinatione diversarum causarum inter se, quatenus altera subordinatur ministerialiter alteri et dependet ab ea. Revera autem secundum usum loquendi instrumentum non dicitur nisi triplex: physicum, morale, logicum seu obiectivum. Physicum est causa efficiens subordinata alteri causae efficienti, cui ministrat et a qua movetur; morale est causa efficiens mota moraliter, i. e. finaliter (cf. n. 756, 1) a superiore: ita servus est instrumentum morale, quod

movetur iussione domini ; logicum est signum, quatenus unum obiectum servit alteri, in cuius cognitionem deducit. Ad instrumentum physicum reducitur etiam potentia agendi substantiae, quae, quamquam non movetur a substantia efficienter, sed ab ea dependet in genere causae materialis-formalis, est tamen instrumentum « quo » ipsius causae efficientis seu substantiae ; ideo dicitur quasi-instrumentum (physicum) [1]. Instrumenta ulterius dividuntur essentialiter aut quasi-essentialiter secundum divisionem causarum principalium, quarum sunt participationes. Quare distinguimus instrumentum physicum, de quo est thesis nostra, in tria genera : in instrumentum mechanicum, naturale, supernaturale, quatenus causa principalis est movens aut mechanice, aut naturaliter, aut supernaturaliter. Instrumentum mechanicum est instrumentum impulsu mechanico motum. Ad hoc pertinent omnia instrumenta artis : malleus, serra, penicillus, penna etc. Sed philosophice instrumentum mechanicum latissime intelligendum est de quocumque corpore mechanice moto. Ita in mundo corporeo corpora localiter mota iugiter ad invicem agunt instrumentaliter. Instrumentum naturale est, quod modificatione et elevatione virium naturalium movetur ad perfectiore modo agendum intra limites ordinis naturalis. Ad hoc instrumentum pertinent vires physicae et chimicae, quatenus in corpore vivente per potentias animae vegetativae ad opera vitae elevantur (cf. n. 450, 2) ; similiter, cellulae germinales, quae moventur ad aliud vivens eiusdem speciei producendum (cf. n. 452, 2), et phantasma tamquam instrumentum intellectus agentis (cf. n. 576—579), et potentiae animae, quatenus subordinantur voluntati et ab ea moventur (cf. n. 599). Instrumentum supernaturale est, quod a Deo supernaturaliter movetur ad producendos effectus supernaturales ; ita sacramenta sunt instrumenta supernaturalia, quibus producitur gratia.

Instrumentum omne producit (aut saltem potest producere) effectum altiorem se. Hoc simpliciter verificatur in instrumento (et quasi-instrumento) physico, ut patet in penicillo moto a pictore, et in instrumento logico, i. e. in signo, quod ducit in cognitionem rei altioris. Sed etiam instrumentum morale ex nobilitate causae moventis nobilitatur. Ita, qui moventur ex oboedientia erga Deum, altius operatur, quam qui ex timore servili erga hominem aliquem movetur. Instrumentum omne aliquomodo producere effectum altiorem et nobilitari ex motione superioris explicatur generatim ex eo, quod instrumentum ex motione superioris participat huius virtutem ac proinde supra se elevatur. In specie autem quoad signum explicatur ex relatione signi ad signatum, in quasi-instrumento physico ex potentiae agendi dependentia a forma substantiali, quatenus potentia agendi per suam

[1] Haec instrumentorum genera saepe inter se quasi commiscentur ; ita legatus regis significans regem est instrumentum obiectivum seu logicum ; quatenus vero agit secundum regis iussionem, est instrumentum morale.

ipsius naturam est determinata, ut sit instrumentum formae substantialis ; in instrumento morali ex altiore motivo, quo agit instrumentum. De instrumento autem physico dubium est, quomodo hoc explicandum sit, i. e. quomodo possit producere effectum altiorem se, seu quomodo constituatur in actu primo (proximo) et potens ad effectum suum instrumentalem producendum.

2. Mastrius et quidam alii Scotistae docuerunt instrumentum (physicum) omnino non attingere effectum principalis agentis, sed producere dispositionem tantum ad hunc effectum. Communiter Scotistae instrumentum explicant per assistentiam extrinsecam seu ex contactu intimo instrumenti cum causa principali, cui naturaliter subicitur instrumentum. Quare dicunt hoc ipso, quod causa principalis operatur, instrumentum, quod coniungitur et subicitur ei, quasi per quandam sympathiam determinari ad agendum secundum motionem causae principalis et exsequendum effectum eius. Suárez in instrumento admittit potentiam quandam oboedientialem activam, in virtute cuius proportionaretur effectui superiori, sub motione causae principalis producendo. Thomistae vero omnes statuunt instrumentum constitui in actu primo et proportionari effectui instrumentali per praemotionem physicam, qua intrinsecus elevatur et perficitur transeunter entitate viali in se recepta. Haec praemotio est participatio imperfecta et transiens potentiae agendi superioris causae, quae datur per modum motus seu applicationis ad actum secundum ; ideo etiam dici potest participatio non tantum potentiae, sed etiam ipsius actionis causae superioris. Distinguunt Thomistae inter virtutem propriam et virtutem non propriam seu instrumentariam. Virtus propria distinguitur contra vim instrumentariam, quae non habet esse fixum et ratum in subiecto sed non inest nisi sub actuali usu, quo causa superior utitur causa inferiore. Ideo dicitur non propria subiecto, quod eam transeunter tantum mutuatur a principali agente. Unde etiam explicatur, quomodo in instrumentis corporeis, ope quorum attingitur effectus spiritualis (ut est phantasma sub motione intellectus agentis), inesse possit virtus instrumentaria spiritualis. Axioma enim : Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur, non valet nisi de eo, quod recipitur tamquam proprium recipientis. Virtus vero propria est omnis alia virtus, quae non transeunter tantum inest in subiecto. Triplicem gradum admittit virtus propria : *a)* est proprietas radicata in subiecto, sicut potentia generativa specifica alicuius viventis; *b)* non est proprietas, est tamen alicuius potentiae propriae completio, sicut species impressa ; *c)* est accidens quodcumque ab extrinseco communicatum, quod neque est proprietas, neque complementum alicuius proprietatis, quod tamen obtinet esse fixum in subiecto et ita subiecto appropriatur seu fit eius propria virtus, sicut acies securis et dentata serrae figura. Essentiale igitur praemotionis seu virtutis fluentis

instrumentariae, quae non est virtus propria, est dari per modum transeuntis, i. e. per modum motus seu applicationis actus primi ad actum secundum, per modum applicationis ad effectum aliquem determinatum, hic et nunc in individuo producendum. Per accidens tamen est, utrum virtus illa instrumentaria per breve tempus insit an per diuturnum tempus, sicut inest impulsus mechanicus in corporibus coelestibus, dummodo insit per modum motus seu applicationis actus primi ad actum secundum. Secundum igitur thomisticam doctrinam hac praemotione instrumentum constituitur in actu primo, ut simul constituatur in actu secundo seu applicetur actui secundo in individuo.

At praeter virtutem instrumentariam Thomistae in instrumento admittunt etiam virtutem propiam, quae permanenter inest. Huic duplici virtuti, quae inest in instrumento, respondet etiam duplicitas in actione et in eius effectu. Est enim secundum Thomistas in actione instrumenti et in effectu eius distinguenda duplex formalitas, quarum altera producitur ratione virtutis propriae, altera ratione virtutis instrumentariae. Atque ita instrumentum dicitur habere actionem propriam, qua modificat actionem principalis agentis, quatenus influxus receptus in instrumento a principali agente per praemotionem seu virtus instrumentaria determinatur per virtutem propriam instrumenti. Virtus propria et virtus instrumentaria ita unum constituunt operationis principium similiter sicut intellectus et species impressa; et sicut species determinat intellectionem, ita virtus propria instrumenti determinat actionem instrumentalem.

Virtus instrumentaria diversae naturae est secundum diversa instrumentorum genera. In instrumento mechanico est vis mechanica impulsus, si instrumentum localiter movetur; ita malleus, serra etc. instrumentaliter agunt, quatenus localiter moventur. Sed instrumentum mechanicum potest etiam producere effectum suum instrumentalem, cum non movetur localiter; ita serra quiescens secat lignum, quod contra eam movetur. Sed tunc obiectum, in quod agit instrumentum, movetur localiter, et vis mechanica obiecti localiter moti reducit in actum resistentiam instrumenti quiescentis; ita motus localis ligni reducit in actum resistentiam acute dentatam serrae. Pressione et motu ligni contra serram, haec, etsi quiescens, praemovetur, i. e. constituitur in actu primo (accipit vim secandi), et simul in actum secundum reducitur. In instrumento naturali, in viribus physicis et chimicis, quae sunt instrumenta potentiarum animae vegetativae, virtus instrumentaria est transiens harum potentiarum participatio, qua vires physicae et chimicae redduntur aptae, ut nutrimentum non solum physice et chimice transmutent, sed etiam in substantiam viventem convertant. Cellulae germinales tamquam instrumenta generationis tota sua entitate sunt partici-

patio aliqua transiens potentiae generativae parentum ; totum earum esse est esse fluens, ad altius tendens, quia etiam formae substantiales earum non habent nisi esse viale, ad altius tendens. In phantasmate, instrumento intellectus agentis, virtus instrumentaria est spiritualis, quae non convenit phantasmati, nisi quatenus, ut humanum, speciali modo subicitur intellectui agenti eiusque influxui subest actualiter. In potentiis animae motis a voluntate virtus instrumentaria est participatio transiens imperii intellectus practici, i. e. intellectus moti a voluntate, qua in potentia subordinata, e. g. in phantasia, determinata actio producitur aut etiam conservatur. In instrumento supernaturali virtus instrumentaria est supernaturalis, quae non potest produci in instrumento, nisi quatenus praebet causalitati divinae potentiam oboedientialem, ex qua produci potest, quidquid non repugnat.

766. Prob. th. I p.: Instrumentum revera attingit effectum principalis agentis. Discurrendo per diversa genera instrumentorum : *a)* Instrumenta mechanica et cellulae germinales revera attingunt effectum principalis agentis ; secus hoc agens, cum immediate non tangat effectum, ageret in distans. *b)* Vires physicae et chimicae tamquam instrumenta potentiae nutritivae et augmentativae apparent mutatae et elevatae : producunt instrumentaliter effectum harum potentiarum : aggenerant (cf. n. 450 sq.). *c)* Phantasma tamquam instrumentum intellectus agentis revera producere in intellectu possibili speciem impressam patet ex n. 576—579 ; similiter sacramenta revera producunt gratiam ; et omnino absurdum esset dicere potentias animae non producere ipsas actiones imperatas ab intellectu et voluntate.

Prob. II p.: Instrumentum non constituitur in actu primo per assistentiam mere extrinsecam. Ex eo quod assistentia mere extrinseca nihil tribuit instrumento : Per hoc non constituitur instrumentum in actu primo, per quod non constituitur potens ad emittendum ex se effectum perfectiorem se, i. e. effectum principalis agentis. Atqui per assistentiam extrinsecam instrumentum non constituitur potens ad emittendum efficienter ex se effectum perfectiorem se. Ergo instrumentum non constituitur in actu primo per assistentiam mere extrinsecam.

Mai. patet ex I p. et ex eo, quod actus primus dicit potentiam ad actum secundum seu ad effectum operandum.

Min. probatur ex indole assistentiae extrinsecae, quae nihil tribuit instrumento.

Prob. III p.: Instrumentum non constituitur in actu primo per potentiam aliquam oboedientialem activam. Haec potentia oboe-

dientialis aut reddit instrumentum proportionatum ad effectum instrumentalem producendum — et tunc instrumentum constituitur causa principalis ; aut non reddit proportionatum — et tunc quaerimus, per quid instrumentum constituatur proportionatum ad effectum producendum ; ad quam quaestionem, reiecta intrinseca elevatione per praemotionem physicam, non potest responderi nisi per assistentiam extrinsecam, quam exclusimus II p.

Prob. IV p. : Instrumentum constituitur in actu primo per praemotionem physicam, qua intrinsecus elevatur entitate viali in se recepta ; ideo instrumentum omne dicitur operari actionem instrumentalem, non virtute propria, sed virtute transeunter sibi communicata. Ex natura praemotionis physicae : Per hoc instrumentum constituitur in actu primo seu potens ad effectum altiorem se producendum, per quod proportionatur huic effectui, quin tamen constituatur causa principalis. Atqui per praemotionem instrumentum constituitur proportionatum huic effectui, quin tamen constituatur causa principalis. Ergo instrumentum constituitur in actu primo per praemotionem physicam.

Prob. V p. : Hoc tamen non obstante, omne instrumentum etiam actionem propriam habet, quam elicit in virtute propria. Ex eo quod instrumentum ministrat causae principali : Quod ministrat causae superiori in ordine efficientiae, debet habere actionem propriam. Atqui instrumentum ministrat in ordine efficientiae. Ergo instrumentum debet habere actionem propriam.

Min. patet ex definitione instrumenti ; ideo instrumentum, quod nihil ministrat, non est instrumentum, sed purum medium ; *mai.* ex terminis : ministrare in ordine efficientiae est aliquid agere subordinate in ordine efficientiae.

767. Coroll. 1. Ergo propria et formalis ratio causae instrumentalis, ut distinguitur a principali, consistit in eo, quod operatur ut mota a principali agente, si hoc « ut mota » dicat totam virtutem et rationem operandi, non vero si dicat solam concausam cooperantem vel conditionem requisitam. Nam etiam causa secunda principalis movet ut mota a causa prima, sed quatenus illud « ut mota » indicat concausam et conditionem sine qua non, non quatenus indicat causam praecisam. At instrumentum movet ut motum, non quatenus hoc « ut motum » indicat concausam et conditionem sine qua non, sed quatenus indicat causam praecisam. Nam istud « ut motum » indicat id, quo formaliter agit instrumentum ; instrumentum enim, ut instrumentum est seu ut instrumentaliter agit, agit formaliter per motum, i. e. vis, qua agit, est vis fluens.

2. Ergo secundum duplicem virtutem, quae est in instrumento, duplex est determinatio in effectu: altera ratione virtutis instrumentariae, altera ratione formae propriae; et aliquando haec dat ultimam specificam determinationem (ut contingit in phantasmate, quod est instrumentum intellectus agentis, in quo ratio specifica — seu esse talem speciem — provenit a phantasmate, ratio vero generica — seu esse speciem intelligibilem, spiritualem — provenit ab intellectu agente), aliquando illa dat ultimam determinationem (ut contingit in penna mota a scribente — secundum enim scribentis motionem est forma scripturae, quae non diversificatur nisi accidentaliter per formam pennae: quatenus adhibetur penna acuta aut obtusa, accidentalem aliquam modificationem nanciscitur scriptura).

768. Schol. Instrumentum essentialiter aut quasi-essentialiter dividitur, ut diximus in statu quaestionis, secundum divisionem causarum principalium, quarum est participatio. Accidentalis divisio multiplex fieri potest. Distinguitur ratione unionis cum causa principali: instrumentum coniunctum, sive intrinsecus substantialiter (organa corporum viventium), sive extrinsecus per contactum (penna, penicillus); et instrumentum separatum (sagitta). Distinguitur ratione subsistentiae et suppositalitatis: instrumentum « quod » — suppositum (serra), et instrumentum « quo » — virtus instrumentaria (cf. n. 430, 1). Praecipua autem divisio accidentalis est ratione extensionis activitatis propriae ipsius instrumenti, qua instrumentum dividitur: in instrumentum, quod non solum modificat actionem principalis agentis, sed etiam producit aliquid dispositive ad actionem principalis in subiecto, in quod agit agens principale, seu habet actionem propriam ex se proportionatam subiecto principalis agentis (ut obtinet in serra aliisque instrumentis artificialibus et in instrumentis naturalibus, excepto forte solo phantasmate, instrumento intellectus agentis); et instrumentum, quod modificat tantum actionem principalis agentis seu habet actionem propriam ex se non proportionatam subiecto principalis agentis, quae tamen ipsi proportionatur sub influxu principalis agentis (ut obtinet in phantasmate, instrumento intellectus agentis, et in instrumentis supernaturalibus). Etiam diversae vires seu potentiae possunt se habere inter se sicut agens principale (quo) et instrumentum (quo) proprie dictum. Exemplo sint vires naturales (physicae et chimicae), quae sunt instrumenta proprie dicta potentiae nutritivae.

769. Obi. 1. Potentia operativa non constituitur in actu primo per praemotionem physicam. Atqui potentia operativa est instrumentum (substantiae). Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Est instrumentum proprie dictum, *nego;* improprie dictum, *conc. Dist. consq.:* Instrumentum proprie dictum, *nego;* improprie dictum, *conc.*

2. Atqui etiam instrumentum proprie dictum non constituitur in actu primo per praemotionem. *Probo.* Causa efficiens non constituitur in actu primo per praemotionem. Atqui instrumentum vere est causa efficiens. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Causa efficiens principalis, *conc.;* causa efficiens instrumentalis, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui neque causa efficiens instrumentalis seu instrumentum constituitur in actu primo per praemotionem. *Probo.* Non constituitur in actu primo per praemotionem, quod per praemotionem applicatur actui secundo. Atqui instrumentum per praemotionem applicatur actui secundo. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod per praemotionem applicatur actui secundo, quin simul constituatur in actu primo, *conc.;* quod per praemotionem applicatur actui secundo ita, ut simul constituatur in actu primo, *nego. Contradist. min.*

4. Atqui instrumentum per praemotionem non constituitur in actu primo. *Probo.* Movens motum, per praemotionem non constituitur in actu primo (nam omnis causa secunda est movens motum saltem a causa prima). Atqui instrumentum est movens motum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si τὸ motum indicat causam praecisam, *nego;* si indicat concausam tantum et conditionem sine qua non, *conc. Contradist. min.:* Quatenus τὸ motum indicat concausam tantum et conditionem sine qua non, *nego;* quatenus indicat causam praecisam, *conc.*

5. Atqui cum instrumentum dicitur movens motum, τὸ motum non indicat causam praecisam, i. e. instrumentum non operatur formaliter per motum seu per vim fluentem. *Probo.* Quod agit in virtute propria, non operatur per vim fluentem. Atqui instrumentum agit in virtute propria. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod agit in virtute propria tantum, *conc.;* quod agit in virtute propria actionem propriam et simul virtute transeunter sibi communicata agit actionem instrumentariam, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *J. S. Albertson,* Instrumental Causality in St. Thomas, NSch 28 (1954) 409—435. *J. Gredt,* De entitate viali, qua in schola thomistica explicatur causalitas instrumentalis, DThPlac 41 (1938) 413—424. *Hieronymus a Parisiis,* De ratione causae instrumentalis, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 2 (1935) 176—192. *P. Richard,* La causalité instrumentale, physique, morale, intentionelle, RNSPh 16 (1909) 5—31.

Ad 765 sqq. *S. Thomas:* «Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus: sicut ignis suo calore calefacit... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente» (S. th. III 62, 1). «Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur, non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum» (l. c. ad 2). «Instrumentum enim... non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura: virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens» (l. c. a. 4). «Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae... Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem: inquantum scil. corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis

spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis » (l. c. ad 1). « Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae, et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui ; motus autem non est ens completum, sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum . . . Et ideo virtus instrumenti inquantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aëre, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili » (IV Dist. 1, 1 a. 4 sol. 2 ; cf. sol. 1 ; III Dist. 18 a. 1 ad 3 ; Ver. 27, 4 ; Malo 4, 3 ; De un. Verbi inc. a. 5 ad 12). « Instrumentum . . . separatum, ut baculus ; . . . coniunctum, ut manus » (S. th. III 62, 5 ; cf. C. g. IV 41 : Aliter enim).

§ 3. De causa finali

Thesis 27 : *Finis vere est causa, immo est prima causarum, quae constituitur formaliter in actu primo, non per apprehensionem seu cognitionem, sed per bonitatem, prout haec est capax, tamquam terminus movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum; in actu autem secundo finis constituitur per eandem bonitatem, prout ab ea dependet appetitio.*

770. St. qu. 1. Cum finis late sumptus idem sit quod terminus, tot modis dicitur finis, quot terminus. Sed terminus dicitur *a)* generaliter de eo, quod est terminus cuiuscumque agentis — finis effectus (finis operis) ; *b)* specialiter de eo, quod est terminus inclinationis seu appetitus. Terminus autem appetitus seu id, quod terminat seu finit appetitum, triplex est : α) id, quod appetitur, seu res, quae appetitur tamquam terminus appetitionis — finis cuius gratia, finis qui ; β) subiectum, cui appetitur — finis cui ; γ) id, quo attingitur id, quod appetitur — finis quo [1]. Si pater laborat ad pecuniam filio acquirendam, finis cuius gratia est pecunia, filius autem est finis cui, possessio pecuniae est finis quo. Pater possidet pecuniam per ius, quod habet in pecunia. Finis cuius gratia est finis causa. Ei opponitur finis effectus.

Finis causa, de quo solo agit thesis nostra, definitur secundum Aristotelem : id, cuius gratia cetera fiunt. Ideo finis propter se appetitur ; cetera vero, i. e. media, propter finem, quatenus finis in se ipso et per se solum habet bonitatem, ratione cuius est appetibilis ; media vero, quae sunt pura media, in se ipsis et per se sola non habent bonitatem, sed sunt utilia tantum, i. e. bona per ordinem ad finem. Finis cuius gratia subdividitur in ultimum et non ultimum. Ultimus est, ad quem omnia ordinantur, seu propter quem omnia fiunt, sine subordinatione ad alterum finem. Non ultimus est, ad quem

[1] Finis qui : finis obiectivus : finis quo ; finis formalis ; cf. n. 900, 1.

quaedam alia ordinantur, quae propter ipsum fiunt, qui tamen alteri fini subordinatur. Finis non ultimus ita in se ipso habet bonitatem, in virtute cuius est propter se ipsum appetibilis, ut tamen ordinetur ad altiorem finem, quo induit rationem medii ducentis ad ulteriorem finem. At non est purum medium, sed etiam finis propter intrinsecam suam bonitatem ; habet intrinsecam perfectionem, in virtute cuius est conveniens et appetibilis tamquam perfectivum appetentis. Ita medicina dulcis habet in se bonitatem, quae tamen ipsa ad ulteriorem bonitatem ordinatur, ad sanitatem ; medicina vero amara purum medium est. Scientia est perfectiva hominis et bonum seu finis eius, et tamen est utilis ad finem ultimum, ad Deum melius cognoscendum et laudandum. Idem dicatur de virtutibus moralibus, quae perficiunt hominem et ducunt ad Deum. Finis ultimus est aut ultimus simpliciter aut secundum quid, i. e. in aliquo genere.

2. Quia finis est, cuius gratia, i. e. ob cuius amorem cetera fiunt, ideo non physice seu efficienter, sed metaphorice, moraliter seu finaliter, i. e. amore seu mediante appetitione sui movet causam efficientem ad operandum. Hoc tamen non obstante dicimus finem esse vere causam non metaphorice tantum, quamquam metaphorice tantum movet, immo dicimus finem esse primam causam, intelligendo nomine primae causae eam, quae inter quattuor causas ceteris supponitur easque secundum causalitatem suam praecedit. Quod movet mediante appetitione, movet mediante cognitione, seu prout est *in intentione*. Nihil enim volitum nisi cognitum. Nihilominus dicimus finem formaliter non constitui per cognitionem, sed per bonitatem. Et distinguendo finem in actu primo : id, quod potest finalizare, a fine in actu secundo : id, quod actu finalizat, dicimus finem in actu primo constitui per solam bonitatem, seu causalitatem finis in actu primo esse bonitatem, non tamen absolute consideratam, sed quatenus est capax *finalizandi*, i. e. movendi (amore sui), non tamquam medium, sed tamquam terminus seu finis, qui propter se ipsum amatur, causam efficientem ad operandum. Consequenter dicimus finem in actu secundo constitui per eandem bonitatem, prout ab ea dependet actualis appetitio. Quia tamen finis finalizat seu movet, prout est in intentione, necesse non est bonum hoc esse verum bonum, sed sufficit esse bonum apparens seu obiectum, quod cognitione repraesentatur tamquam bonum.

3. Finis effectus seu finis operis ut talis numquam est causa, sed effectus efficientis. Potest tamen esse causa (finalis), non ut est finis operis, ut est in executione (ultimum in exsecutione), sed ut est finis operantis, ut est in intentione (primum in intentione), seu ut est terminus inclinationis vel appetitus, cum finis operis et operanti materialiter coincidunt, ut cum artifex in opere suo nihil aliud appetit quam productionem artefacti. Finis effectus ut talis, i. e. finis operis, qui non est finis operantis, non movet causam efficientem ut finis,

sed ut medium. Quare non finalizat seu movet finaliter ratione sui, sed ratione finis. Medium finalizat propter finem. Artifici, qui in opere suo appetit lucrum, artefactum non est finis, sed medium ad finem.

771. Prob. th. I p.: Finis vere est causa. Ex eo quod in fine verificatur definitio causae: Vere est causa id, quod est principium positivum, unde aliquid realiter procedit secundum dependentiam in esse. Atqui finis est principium positivum, unde aliquid realiter procedit secundum dependentiam in esse. Ergo finis vere est causa.

Mai. patet ex n. 746. *Prob. min. a)* Finis est principium, quia est primum in intentione, quamquam etiam ultimum est, i. e. in exsecutione. *b)* Finis est principium positivum, quia est bonum cognitum exsistens in intentione, quamquam a parte rei forte nihil est utpote bonum apparens seu chimaericum. *c)* A fine realiter aliquid procedit secundum dependentiam in esse; nam a fine procedit efficientis operatio et mediante ea effectus; finis enim movet efficiens ad operandum.

Prob. II p.: Finis est prima causarum. Ex habitudine finis ad ceteras causas: Prima inter causas est, quae ceteris causis supponitur easque praecedit. Atqui finis est causa, quae a ceteris tribus causis supponitur easque praecedit; nisi enim finis exercet suam tractionem, neque efficiens operatur neque forma determinat neque materia sustentat (cf. n. 756, 1). Ergo finis est prima causarum.

Prob. III p.: Finis in actu primo formaliter non constituitur per apprehensionem seu cognitionem. Ex eo quod esse cognitum seu apprehensum non est fini proprium: Finis non constituitur formaliter in actu primo per id, quod est commune fini cum mediis et cum obiectis omnibus potentiarum tum appetitivarum tum cognoscitivarum. Atqui esse cognitum seu apprehensum est commune fini cum mediis et cum obiectis omnibus potentiarum tum appetitivarum tum cognoscitivarum. Ergo finis in actu primo formaliter non constituitur per apprehensionem seu cognitionem.

Mai. est per se nota. Non potest esse formale constitutivum id, quod non est specificans, sed commune. *Min.* patet ex dictis in Phil. nat.

Prob. IV p.: Finis in actu primo formaliter constituitur per bonitatem, prout haec est capax, tamquam terminus, movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum. Ex ipsa natura finis: Finis est id, cuius gratia cetera fiunt. Atqui id, cuius gratia cetera fiunt, constituitur in actu primo formaliter per bonitatem, prout haec est capax, tamquam terminus, movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum. Ergo finis in actu primo formaliter

constituitur per bonitatem, prout haec est capax, tamquam terminus, movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum.

Prob. min. a) Id, cuius gratia cetera fiunt, constituitur formaliter per bonitatem ; nam id, cuius gratia seu ob cuius amorem cetera fiunt, est bonum ; quod enim amatur, est bonum. *b)* Constituitur formaliter per bonitatem, prout haec est capax, tamquam terminus, movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum, quia id, cuius gratia cetera fiunt, movet tamquam ultimum seu tamquam terminus causam efficientem ad cetera, i. e. media efficienda.

Prob. V p.: In actu secundo finis constituitur per bonitatem, prout ab ea dependet appetitio. Ex habitudine actus secundi ad actum primum : Si finis in actu primo constituitur per bonitatem, prout haec est capax, tamquam terminus, movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum, finis in actu secundo constituitur per eandem bonitatem, prout ab ea dependet appetitio. Atqui finis in actu primo constituitur per bonitatem, prout haec est capax, tamquam terminus, movendi mediante appetitione causam efficientem ad operandum. Ergo in actu secundo finis constituitur per bonitatem, prout ab ea dependet appetitio.

Min. patet ex IV p. *Mai.* ostenditur ex habitudine actus secundi ad actum primum. Actus secundus est actualiter, quod actus primus est potentialiter. Atqui finis in actu primo est bonum terminans appetibile. Ergo finis in actu secundo est illud ipsum bonum, prout appetitur.

772. Coroll. 1. Ergo finis est movens immobile : movet moraliter i. e. finaliter, quin moveatur. Ideo exercitium causalitatis finalis non fundat relationem realem causae finalis ad effectum suum et ad eum, qui hac causa movetur.

2. Ergo apprehensio seu cognitio finis non est nisi conditio ad hoc, ut finis causalitatem suam exerceat ; est tamen conditio sine qua non, quia non tantum est conditio per modum applicationis (quatenus applicat obiectum appetitui), sed etiam per modum exsistentiae ; nam in virtute cognitionis finis incipit tamquam obiectum exsistere in intentione, quod omnino requiritur, ut causare possit.

3. Ergo tria in fine distinguenda sunt : *a)* id, quod se habet materialiter — bonum ; omnis enim finis est bonum, sed non omne bonum est finis, quia est etiam bonum utile medii, finis autem est bonum ut finalizans seu ut terminans efficientis appetitum ; *b)* id, quod se habet formaliter — appeti, desiderari ; *c)* id, quod se habet per modum conditionis — cognitio.

4. Ergo finis importat bonitatem seu perfectionem ut sistentem « fieri » seu motum et causalitatem efficientis ; est enim id, cuius gratia cetera fiunt.

5. Ergo omne agens agit propter finem. Omnis actio debet esse determinata ; indeterminatum enim nihil est, et exsistere non potest. Actio autem est determinata, quatenus tendit in effectum determinatum : essentialiter enim est via ad effectum. Ergo omnis actio est propter finem, seu omne agens agit propter finem. « Agens non movet nisi ex intentione finis ; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habeat rationem finis » (S. th. I-II 1, 2 c.). « Omne agens agit propter finem ; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu » (l. c. I 44, 4 c.).

Expressio universalior principii finalitatis haec est : potentia dicitur ad actum. Quod valet de potentia passiva et activa. Potentia passiva ordinatur ad actum necessario et essentialiter, quia ipsa est relatio transcendentalis ad actum. Item potentia activa est essentialiter propter aliquam determinatam operationem. Potentia, quae determinate ad nihil ordinatur, non est potentia ; nam quod non ordinatur neque ad hoc neque ad illud, ad nihil ordinatur seu non ordinatur ; ergo potentia sive activa sive passiva non ordinata ad aliquid determinatum non est potentia.

Ubicumque invenitur aliquid ordinatum in finem requiritur intellectus huius ordinationis causa. Finis enim actione agentis efficiendus est causa actionis agentis. Sed nihil potest esse causa quod non est. Ideo finis ab agente producendus iam ante actionem quodammodo exsistere debet. Cum autem non exsistat realiter in se, relinquitur eum exsistere saltem in cognitione seu intentionaliter. Et requiritur cognitio intellectualis ; nam solius intellectus est perspicere rationem finis et medii et ordinare media in finem. In genere ergo datur duplex modus agendi propter finem : agit aliquid propter finem vel ut se ordinans ad finem intellectum vel ut ordinatum ad finem ab alio intellectum : « Aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter : uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo ; alio modo sicut ab alio motum in finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quae rationem habent, seipsa movent ad finem ... illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis ; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur, ... sive in finem (sensibus) apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent » (l. c. I-II 1, 2 c.). Ultima verba ulteriorem divisionem modi agendi propter finem indicant, et sic universaliter tres modos propter finem operandi distinguimus : 1. Quaedam agentia omnino non cognoscunt finem,

quia nulla cognitione praedita sunt (mineralia, plantae), quae agunt propter finem e x s e c u t i v e t a n t u m , inquantum diriguntur in finem a cognoscente finem, et hoc dupliciter: *a)* quaedam naturaliter ab instituente naturam diriguntur in finem per formam inditam intrinsecam; natura enim seu forma est internum motus et finalitatis principium; *b)* quaedam in finem diriguntur mere extrinsecus: violenta, ut sagitta. 2. Quaedam agentia cognoscunt finem, sed imperfecte et materialiter tantum (animalia bruta). Cognoscunt concrete bonum conveniens tamquam conveniens sibi, sed essentiam finis non cognoscunt, ne confuse quidem, i. e. non cognoscunt rationem abstractam universalem ipsius bonitatis et convenientiae, sub qua bonum singulare concretum subsumerent iudicando et sic reddendo rationem de bonitate ipsius. Similiter bruta media concrete cognoscunt tamquam convenientia fini, tamquam utilia ad finem (ita avis cognoscit paleam colligendam tamquam utilem ad nidum fabricandum), sed non cognoscunt essentiam medii, i. e. non cognoscunt rationem universalem abstractam ipsius utilitatis, sub qua utile singulare concretum, seu hoc medium, subsumerent iudicando et reddendo rationem de utilitate ipsius. Haec agentia dicuntur agere propter finem e x s e c u t i v e e t a p p r e h e n s i v e , at non elective, sed ex instinctu seu materialiter, quatenus naturali aestimatione (per vim aestimativam) bonitatem et utilitatem concrete cognoscunt, sed huius bonitatis et utilitatis rationem reddere non possunt. Ideo neque s e ordinant ad finem neque media ordinant ad finem, sed naturaliter ad finem ordinantur et ad media exsequenda propter finem, ac proinde neque libere eligunt finem neque media ad finem, sed totum quod agunt, est eis naturaliter determinatum ab ipso instituente naturam. Non se movent quoad finem. 3. Quaedam agentia cognoscunt finem perfecte et formaliter (agentia intellectiva), quae agunt propter finem e l e c t i v e s e u f o r m a l i t e r , quatenus libere se ordinant ad finem, libere eligunt finem, libere ordinant media ad finem. Haec agentia cognoscunt essentiam medii et finis (saltem confuse), et comparando sub luce huius cognitionis universalis medium cum fine et finem cum seipsis, iudicant et rationem reddunt sibi de fine et de mediis in concreto eligendis, iudicant de bonitate finis et de utilitate mediorum; et ita intelligunt proportionem finis ad seipsa et mediorum ad finem. Haec se movent etiam quoad finem.

6. Ergo e f f e c t u s finis sunt omnia, quae pertinent ad ordinem exsecutionis, tam media ipsa volita quam volitiones circa haec media et actiones externae; haec enim omnia sunt propter finem seu finis gratia; similiter ipse actus intentionis erga finem, quo voluntas tendit in finem tamquam per media assequendum, est propter finem seu effectus finis; immo ipse simplex amor finis p r o u t e l i c i t u s a v o l u n t a t e est effectus finis seu finis gratia. Agens vero, quod

operatur propter finem, a fine finalizatur, non ut effectus finis, sed ut subiectum motum a fine.

773. Schol. Casus est effectus, qui ex causa aliqua determinata explicabilis non est, eo quod extra ambitum huius causae positus est. Hic effectus contingit per accidens, i. e. propter alias causas accedentes, quae non considerantur. Ita dicitur casus, si cui domum redeunti obviam fit amicus ; et casus seu fortuna dicitur, si quis, terram fodiens ad arborem plantandam, invenit thesaurum. Domum reditio, sicut etiam actio fodiendi, ad hos effectus non sunt ordinatae. Casus igitur non dicitur, nisi quatenus ad causam partialem tantum, non vero ad causam totalem respicitur. Causa concursionis cum amico non tantum est domum reditio unius, sed etiam via alterius. Et causa inventionis thesauri non tantum est actio fodiendi, sed etiam opus illius, qui thesaurum in hoc loco abscondit. Casus igitur in rerum natura revera exsistit, sed tantum per ordinem ad causam particularem, et in mente illius, qui causam particularem tantum considerat. Absolute autem casus non datur ; nam per ordinem ad illam causam, a qua omnis causa particularis dependet, praevisi sunt etiam effectus oriundi ex concursu causarum particularium inter se. Quare e casu nihil concludi potest contra finalitatem in rebus : omnis causa particularis intendit suum effectum particularem, et causa universalis intendit non tantum effectus particulares, sed etiam effectus, qui proveniunt ex concursu plurium causarum particularium, quamvis hi effectus per ordinem ad causam particularem sint praeter intentionem seu casuales. Propterea conamen explicandi omnia per casum est in se absurdum et explicatio omnino non est (contra Epicurum).

774. Obi. 1. Terminus cuiuscumque agentis non est causa. Atqui finis est terminus cuiuscumque agentis. Ergo finis non est causa. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Finis effectus, *conc.;* finis causa, *nego. Dist. consq.*

2. Atqui finis non est causa. *Probo.* Non est causa, quod metaphorice tantum movet. Atqui finis metaphorice tantum movet. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non est causa efficiens, *conc.;* causa finalis, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

3. Atqui finis nullo modo est causa. *Probo.* Non est causa, quod non influit esse effectui. Atqui finis non influit esse effectui. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod nullo modo influit esse, *conc.;* quod non influit efficienter, influit tamen finaliter seu alliciendo efficiens, *nego. Contradist. min.*

4. Atqui finis nullo modo influit esse effectui. *Probo.* Nullo modo influit esse, quod non exsistit ante effectum. Atqui finis non exsistit ante effectum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod nullo modo exsistit, *conc.;* quod non exsistit in exsecutione, exsistit tamen in intentione, *nego. Contradist. min.*

5. Atqui finis non est causa ut exsistens in intentione. *Probo.* Si finis esset causa ut exsistens in intentione, propter finem non agerent nisi cognoscentia. Atqui propter finem non tantum agunt cognoscentia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Cognoscentia tantum propter finem agerent apprehensive, *conc.;* non apprehensive, *nego. Contradist. min.:* Sive apprehensive sive non apprehensive, *conc.;* apprehensive, *nego.*

Bibliographia. *R. Garrigou-Lagrange*, Le principe de finalité, RTh 26 (1921) 256–275; 405–423. *Id.*, Le Réalisme du principe de finalité, Paris 1932. *C. Gutberlet*, Teleologie und Causalität, PhJ 13 (1900) 381–389; 14 (1901) 47–61. *J. Huys*, Le Hasard, RNSPh 2 (1895) 272–285. *G. Lechalas*, Le hasard, RNSPh 10 (1903) 1481–64. *E. A. Pace*, The Teleology of St. Thomas, NSch 1 (1927) 213–231. *J. J. Warren*, Nature – A Purposive Agent, NSch 31 (1957) 364–397. *J. Zaragüeta/Bengoechea*, La finalidad en la filosofía de santo Tomás, Xenia thomistica I, Romae 1925, 159–191.

Ad 770 sqq. *Aristoteles:* τὸ τέλος . . . δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα (Met. V 2 [cf. ad 746]). Τούτου [τοῦ τέλους] ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. «Finis nihil aliud est, quam illud cuius gratia alia fiunt» (Eth. I 5, 1097 a 21. *S. Thom.* lect. 9 n. 105). Φαίνεται δὲ πρώτη [αἰτία], ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος . . . Τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἕνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα (De part. animal. I 1, 639 b 14 et c. 5, 645 a 23). Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (De caelo I 4, 271 a 33). Ad quod *S. Thomas:* «Quod hoc [sc. aliquid esse frustra in natura] sit impossibile, probat sic. Omne quod est in natura, vel est a Deo, sicut primae res naturales; vel est a natura sicut a secunda causa, puta inferiores effectus. Sed Deus nihil facit frustra, quia, cum sit agens per intellectum, agit propter finem . . . Natura nihil facit frustra, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente . . . Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt» (In De caelo et m. I lect. 8 n. 14). Ut ostendat, qua ratione primum movens immobile moveat, quin moveatur, Aristoteles dicit: κινεῖ δ' ὡς ἐρώμενον (Met. XII 7, 1072 b 3). *S. Thomas:* «Finis, etsi sit postremus in exsecutione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae» (S. th. I-II 1, 1 ad 1). «Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente; nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud; ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum . . . Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a se ipsis: cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale . . . Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent» (l. c. a. 2). «Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari» (Ver. 22, 2; cf. a. 1). «Causalitas finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur» (C. g. I

75; cf. III 2; In Met. XII 10 lect. 12 n. 2627 sqq.; III Dist. 17, 1 a. 2; S. th. I 44, 4; 105, 5; I-II 1, 8: «Finis ... "cuius", et "quo"» [cf. In Phys. II 2 lect. 4 n. 8; Arist., De an. II 4, 415 b 2. S. Thom. lect. 7 n. 316]; I-II 26, 1—2; 28, 6).

Ad 773. *S. Thomas:* «Contingit quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante ... Nulla natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum ... Ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id, quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu» (S. th. I 116, 1; cf. 22, 2 ad 1—2; 115, 6; II-II 64, 8; Arist., Phys. II 4: ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον [195 b 31], et c. 5—6; S. Thom. lect. 7—10; In Met. VI lect. 3 n. 1191 sqq.; I Dist. 39, 2 a. 2 ad 2; C. g. III 74; 86: Sciendum; 92 sq.; Comp. 137 sq.; In Matth. c. 2: Sed antequam).

Articulus III

DE HABITUDINE CAUSARUM INTER SE

Thesis 28: *Idem numero effectus non potest dependere a duplici causa creata, totali et adaequata, neque simul neque divisive; potest tamen idem numero effectus tum divisive tum simul dependere a duplici causa efficiente totali et adaequata, si altera est causa creata, altera causa increata.*

775. St. qu. 1. Causa totalis dicitur relate ad actum primum, cum causa habet virtutem sufficientem ad totum effectum producendum, causa totalis vero adaequata dicitur, cum non tantum habet virtutem in actu primo, sed hanc etiam in actu secundo ita exercet, quantum satis est ad totum effectum producendum. Nam si plures causae, quarum unaquaeque est sufficiens ad totum effectum producendum, revera uniuntur quasi partialiter ad producendum effectum, hae causae sunt quidem causae totales in actu primo, quae tamen non adaequant se effectui in actu secundo.

2. Plures causas totales adaequatas diversi generis ad eundem effectum concurrere patet, cum constet quattuor genera causarum ad eundem effectum concurrere, sed difficultas est de causis eiusdem generis, et quidem inter se non subordinatis. Nam certum est totum effectum a duabus causis subordinatis pendere posse; ita omnis effectus pendet a causa prima et secunda inter se subordinatis, et potest idem effectus pendere a causa principali et instrumentali, quae inter se subordinantur.

3. Prima pars thesis (Idem numero effectus non potest dependere a duplici causa creata, totali et adaequata, neque simul neque divisive) procedit non tantum de duplici causa efficiente, sed etiam de

duplici causa formali et materiali et finali, quia eadem pro omnibus est ratio (cf. n. 326 382 885—888). Haec pars ponitur contra Scotum et Scotistas, Suaresium et qui eum sequuntur, qui docent eundem numero effectum, qui producitur ab una causa, posse etiam produci ab alia eiusdem speciei, si haec applicaretur eidem subiecto et produceret effectum in eodem subiecto. Altera pars de causa efficiente tantum est, quia repugnat causam increatam seu Deum esse causam materialem et formalem; quaestio vero circa finem tractabitur in n. 885—888. Et est haec pars de causa efficiente increata, non prout subordinat sibi causam creatam, seu prout concurrit cum omni causalitate causae creatae, sed prout coordinate se habet ad eam, quatenus idem numero effectus, qui pendet a causa creata (et a causa increata concurrente cum ea), dependet etiam a causa increata (sub alio respectu et alia causalitate, atque est causalitas concursus): *a)* divisive, inquantum ille idem numero effectus, qui potest produci a causa creata (concurrente causa increata), etiam a sola causa increata produci potest; *b)* simul, inquantum idem numero effectus, qui revera producitur et pendet a causa creata (et a causa increata concurrente), potest simul dependere a causa increata sub alio respectu et alia causalitate, atque est causalitas concursus [1].

776. Prob. th. I p.: Idem numero effectus non potest dependere a duplici causa creata, totali et adaequata, neque simul neque divisive. Ex limitatione causae creatae: Effectus, qui non continetur virtualiter seu non praehabetur in duplici causa, ab ea non potest dependere neque simul neque divisive. Atqui idem numero effectus non potest contineri in duplici causa creata, totali et adaequata. Ergo idem numero effectus non potest dependere a duplici causa creata, totali et adaequata, neque simul neque divisive.

Mai. patet ex dictis de causis in genere. Effectus omnis necesse est contineatur virtualiter in causa; nemo enim dat, quod non habet.

Min. probatur ex limitatione causae creatae, quae est limitata, non tantum specifice, sed etiam individualiter: ut est limitata specifice, non continet nisi effectus suae speciei; ut autem est limitata numerice, non continet nisi determinatos numero effectus.

Nec dici potest rem individuari a materia seu a subiecto, ac proinde dato eodem subiecto, esse etiam eundem numero effectum; respondemus, verum esse principium individuationis intrinsecum esse materiam, sed est etiam principium individuationis ex-

[1] Huius rei exemplum invenimus in transsubstantiatione: idem homo Christus dependet ab actione generativa B. Virginis et ab actione transsubstantiativa Dei, atque ita Christus natus ex Virgine incipit esse ex hoc et illo pane. Exinde tamen Christus non potest dici productus vel reproductus, quia denominatio producti supponit exsistentiam nondum datam, et denominatio reproducti supponit eam amissam.

trinsecum seu efficiens, quod est ipsa causa eiusque actio seu causalitas (cf. etiam infra n. 780).

Prob. II p.: Potest idem numero effectus dependere tum divisive tum simul a duplici causa efficiente totali et adaequata, si altera est causa creata, altera causa increata. Ex infinitate et immutabilitate causae increatae: Effectus, qui continetur in duplici causa, quarum altera causalitate sua, qua cum altera concurrit, non mutatur, potest dependere ab hac duplici causa tum divisive tum simul. Atqui effectus cuiuscumque causae creatae continetur in duplici causa, in creata et increata, et haec causalitate sua, qua cum creata concurrit, non mutatur. Ergo idem numero effectus potest dependere tum divisive tum simul a duplici causa efficiente, totali et adaequata, si altera est causa creata, altera causa increata.

Ad mai. Effectus, qui continetur in duplici causa, potest dependere ab hac duplici causa; effectus, qui continetur in duplici causa, quarum altera causalitate sua, qua cum altera concurrit, non mutatur, potest dependere ab hac duplici causa, non tantum divisive, sed etiam simul, quia altera causa concurrendo cum altera, cum non mutetur, non amittit virtualem effectus continentiam.

Prob. min. a) Effectus cuiuscumque causae creatae continetur in duplici causa, in creata et increata, quia causa increata est illimitata continens in se omnem rationem entis. *b)* Causa increata concurrendo cum causa creata non mutatur, quia causa increata est movens immobile (cf. infra n. 781).

777. Schol. 1. Effectus habet relationem transcendentalem ad causam suam (exsistente causa habet etiam praedicamentalem). Quare effectus pendens a duplici causa totali et adaequata, ad utramque relationem habet [1]; contra effectus, qui poterat produci a causa creata, qui tamen a solo Deo producitur, ad solum Deum habet relationem, non ad causam creatam; ita individuum humanum, quod poterat nasci ex his parentibus, quod tamen a solo Deo produceretur, horum parentum filius non esset, sed effectus solius Dei.

2. In statu quaestionis n. 3 diximus repugnare Deo esse causam formalem. At potest Deus vices gerere subsistentiae et exsistentiae creatae (quae sunt causae formales latius sumptae) pure actuando et terminando, ut contingit in unione hypostatica. Ideo idem effectus formalis, qui est natura subsistens et exsistens, a duplici causa quasi-

---

[1] Ita Christus ex quacumque transsubstantiatione novam acquirit relationem ad Deum transsubstantiantem, ad sacerdotem verba consecrationis pronuntiantem et ad panem et vinum (et species eorum), ex quibus facta est transsubstantiatio.

formali, a subsistentia et exsistentia conaturali et a subsistentia et exsistentia divina potest dependere, non simul quidem (excludunt enim inter se), sed divisive.

778. Obi. *Contra I p.* 1. Effectus, qui non individuatur ab agente, sed a materia seu a subiecto, potest idem numero dependere a duplici causa creata totali et adaequata. Atqui effectus non individuatur ab agente, sed a materia seu a subiecto. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Effectus, qui non individuatur ab agente tamquam a principio individuationis intrinseco, individuatur tamen ab eo tamquam a principio extrinseco efficiente, *nego;* effectus, qui nullo modo individuatur ab agente, *conc. Contradist. min.* Cum quattuor sint causae individui: materia et forma, efficiens et finis; duo sunt principia individuationis: i n t r i n s e c u m, quod est materia et subiectum, et e x t r i n s e c u m, quod est efficiens. Nam finis, propter quem operatur efficiens, non variat individuum, et forma non praebet gradum individuationis nisi ratione materiae (cf. n. 388, 1).

2. Atqui agens seu causa efficiens individuationis non est principium individuationis. *Probo.* Non est principium individuationis, quod efficit quidem, sed non determinat individuationem. Atqui agens seu causa efficiens efficit quidem, sed non determinat individuationem (haec unice determinatur a subiecto). Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Si effectus, sicut est intrinsecus alicuius determinati subiecti (effectus productus in aliqua determinata materia), ita non esset simul intrinsecus alicuius determinati efficientis effectus (effectus productus ab aliquo determinato efficiente), *conc.;* si effectus est intrinsecus alicuius determinati efficientis effectus, *nego. Dist. consq.* (cf. n. 283, 1).

Contra II p. 1. Effectus, qui essentialiter pendet a causa sua ratione essentiae individuae seu qui individuationem nanciscitur ab ea, non potest idem numero pendere a duplici causa totali et adaequata, etiam si altera causa est increata. Atqui effectus a causa essentialiter pendet ratione essentiae individuae seu individuationem nanciscitur ab ea. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si causa increata non contineret eminenter creatam, *conc.;* si causa increata eminenter continet creatam, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

2. Atqui effectus necessario individuatur a causa, prout est in se, non a causa, prout est in Deo contenta. *Probo.* Effectus, qui denominatur a causa, prout est in se, individuatur necessario ab hac causa, prout est in se, non prout est in Deo contenta. Atqui effectus denominatur a causa, prout est in se (e. g. Paulus est filius Petri). Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si haec denominatio est necessaria ad salvandum individuum, *conc.;* si non est necessario, *nego. Contradist. min.:* Et haec denominatio est necessaria, ut salvetur individuum, *nego;* et haec denominatio non est necessaria, *conc.*

3. Atqui haec denominatio est necessaria, ut salvetur individuum. *Probo.* Denominatio, quae fundatur in relatione transcendentali, est necessaria ad salvandum individuum. Atqui haec denominatio fundatur in relatione transscendentali (i. e. in relatione effectus ad causam, prout est in se). Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si haec relatio transcendentalis salvo individuo potest habere terminum eminentialem, i. e. terminum, qui eminenter continet causam creatam, *nego;* si non potest habere terminum eminentialem, *conc. Conc. min.; dist. consq.:* Si relatio, in qua fundatur denominatio, non posset habere terminum eminentialem, *conc.;* si potest habere, *nego.*

4. Atqui haec relatio non potest habere alium terminum. *Probo.* Relatio, quae importat habitudinem intrinsecus imbibitam totius entis ad terminum aliquem, non potest habere alium terminum, quin mutetur intrinsecus ens relatum ac proinde etiam individuum. Atqui haec relatio transcendentalis importat habitudinem intrinsecus imbibitam totius entis ad terminum. Ergo.

Resp. Dist. mai.: Quin intrinsecus mutetur transcendentaliter individuum quomodocumque, *conc.*; quin intrinsecus mutetur individuum in ipsa ratione individuationis, *subdist.*: Si est terminus eminentialis, *nego*; si non est terminus eminentialis, *conc. Conc. min.; dist. consq.*: Non potest habere alium terminum, quin intrinsecus mutetur individuum quomodocumque, *conc.*; quin mutetur ipsa individuatio, *subdist.*: Si est terminus eminentialis, *nego*; si non est terminus eminentialis, *conc.*

Ad 776. *S. Thomas*: «Cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum formatur, impossibile est eundem filium nasci, sive sit alius pater sive sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera, sive sit aliud corpus sigilli, ex cuius impressione cera sigillatur» (Qdl. V a. 8; cf. III a. 25). Pro II parte thesis vide text. cit. ad 780. S. Thomas docet Deum posse quamcumque rem permanentem reproducere, quo ipso etiam tenet eundem numero effectum posse dependere divisim a duplici causa efficiente totali et adaequata, si altera est causa creata, altera increata; posse eundem numero effectum etiam simul dependere, colligitur ex doctrina S. Thomae de transsubstantiatione (cf. S. th. III q. 75).

Thesis 29: *Res permanens corrupta non potest naturaliter eadem numero redire, potest tamen supernaturaliter; at res successiva ne supernaturaliter quidem seu per potentiam Dei absolutam reproduci potest.*

779. St. qu. Aliqui veteres docebant post determinata tempora redire easdem omnino res, quae desierant: quam doctrinam nostris temporibus professus est Fr. Nietzsche (1844—1900). Scotus ut probabile reputat posse naturaliter aliquando eandem numero rem redire. Contra Durandus tenet, ne per absolutam quidem Dei potentiam eandem numero rem, postquam totaliter corrupta est, redire posse [1]. Speciatim quoad res successivas Conimbricenses docent posse divinitus reproduci eundem numero motum et idem tempus, communior tamen scholasticorum sententia est, hoc repugnare.

780. Prob. th. I p.: Res permanens corrupta non potest naturaliter eadem numero redire. Ex eo quod redire non potest eadem numero causalitas efficiens: Ut redeat naturaliter, i. e. actione creata, eadem numero res, necesse est redeat eadem numero actio. Atqui non potest eadem numero actio redire. Ergo res permanens corrupta non potest naturaliter eadem numero redire.

Min. ex eo patet, quod actio est res successiva; rem autem successivam eandem numero redire non posse probatur III p. th.

Prob. mai. Ut redeat eadem numero res seu idem numero effectus, necesse est redeat eadem numero causalitas efficiens; causalitas enim efficiens est principium efficiens totius rei, ac proinde etiam principium (extrinsecum seu efficiens) individuationis. Atqui actio

[1] Totaliter corrupta, ut excipiatur homo, qui idem numero redit in resurrectione, cuius tamen anima non fuit corrupta.

est causalitas efficiens. Actio formaliter transiens est causalitas efficiens ; sed etiam actio immanens, inquantum est virtualiter transiens, est causalitas efficiens (cf. n. 281—284).

Prob. II p.: Res permanens corrupta potest eadem numero redire supernaturaliter. Ex infinitate et immutabilitate causalitatis divinae : Ut redeat supernaturaliter eadem numero res, sufficit eandem numero mansisse actionem divinam continentem in se eminenter quamcumque actionem et causalitatem creatam. Atqui actio divina semper eadem manet et eminenter quamcumque actionem et causalitatem creatam in se continet, quia est ipsa divina substantia immutabilis et causa prima profundens omne ens et omnis entis differentias. Ergo res permanens corrupta potest eadem numero redire supernaturaliter.

Prob. III p.: Res successiva ne supernaturaliter quidem seu per potentiam Dei absolutam reproduci potest. Ex natura entis successivi : Quod individuatur ipso ordine successionis, non potest, ne supernaturaliter quidem, idem numero redire. Atqui res successivae individuantur ipso ordine successionis. Ergo res successiva ne supernaturaliter quidem seu per potentiam Dei absolutam reproduci potest.

Mai. est per se nota. Tale quid enim rediens esset et simul non esset idem numero : esset idem utpote idem numero rediens, non esset idem utpote aliam habens positionem in ordine successionis.

Min. ostenditur ex ipsa indole entis successivi, sive sit successivum continuum (motus continuus) sive discretum, quod dicit partes sola positione successionis iam diversas (cf. n. 292).

781. Coroll. Ergo omne agens creatum ipsa actione sua intrinsecus ita mutatur, ut transacta actione et effectu producto, effectum, quem antea respiciebat ut sibi possibilem, nunc respiciat tamquam productum et sibi iam non possibilem (cf. n. 282 sq.). Contra agens increatum seu Deus, quocumque effectu producto, eodem omnino modo se habet neque ullam causalitatis suae iacturam facit, quia est movens immobile.

782. Schol. Res permanens divinitus reproducta novam acquirit relationem ad Deum tamquam ad causam efficientem reproductionis, sed haec relatio individuationem rei non mutat.

783. Obi. 1. Dato eodem principio individuationis intrinseco seu eodem subiecto et eodem principio individuationis extrinseco creato seu eodem efficiente creato, res permanens corrupta potest naturaliter eadem numero redire. Atqui, re corrupta, datur idem principium individuationis intrinsecum et idem principium individuationis extrinsecum creatum seu idem efficiens creatum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Dato eodem efficiente formaliter, i. e. eadem numero actione, *conc.;* dato eodem efficiente materialiter tantum, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui non requiritur eadem numero actio. *Probo.* Si requireretur eadem numero actio, neque Deus posset reproducere rem corruptam. Atqui Deus potest reproducere rem corruptam (ut patet ex dogmate de resurrectione mortuorum). Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si Deus actione sua immutabili non contineret actionem quamcumque creatam, *conc.;* si continet, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui si Deus continet in se actionem quamcumque creatam, res corrupta redire naturaliter potest eadem numero. *Probo.* Si Deus concursu suo potest restituere creaturae actionem praeteritam, res corrupta redire potest eadem numero naturaliter, i. e. actione creata. Atqui si Deus continet in se actionem quamcumque creatam, potest concursu suo restituere creaturae actionem praeteritam. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Potest restituere, si actio creaturae non est res successiva, *conc.;* si est res successiva, *nego. Dist. consq.*

Ad 780. *Aristoteles* in c. 10 Categ. (13 a 32) docet, non dari naturaliter regressum a privatione ad habitum. In V Phys. c. 4 innuit non posse redire eandem numero sanitatem, cum quaerit: Εἰ δὴ ἡ αὐτὴ καὶ μία ἡ ἕωθεν καὶ νῦν ὑγίεια, διὰ τί οὐκ ἂν καὶ ὅταν διαλιπὼν λάβῃ πάλιν τὴν ὑγίειαν, καὶ αὕτη κἀκείνη μία τῷ ἀριθμῷ ἂν εἴη; (228 a 9; cf. S. Thom. in l. c. lect. 6 n. 7). *S. Thomas:* «In his quae in nihilum redigi possunt, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quae contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione entis; et ideo, si huiusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset contradictoria simul esse vera; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse subiectum est motui: sic enim et mensurantur huiusmodi tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest huiusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare huiusmodi et sine motu, quia in eius potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint» (Qdl. IV a. 5; cf. C. g. IV 81: Secundum hoc).

Pars II

DE ENTE IMMATERIALI INCREATO SEU DE DEO

Caput I

DE EXSISTENTIA DEI

Thesis 30: *Deum esse nobis non innotescit intuitive, neque est propositio per se nota quoad nos, quamvis per se nota sit secundum se; nobis fit notum demonstratione, non a priori, sed a posteriori.*

784. St. qu. 1. Nomine Dei intelligimus ens a se, i. e. quod non est ab alio causatum, sed exsistit a se seu vi essentiae suae, seu cuius essentia est esse, quod proinde est ipsum esse subsistens. Ens a se seu ipsum esse subsistens est *a)* ens necessarium, cui competit exsistentia necessario, quia exsistit a se seu vi essentiae suae ; quidquid enim ad essentiam pertinet, necessarium est ; *b)* est actus purus continens in se omnem perfectionem.

2. In oppositione ad Theologiam Fidei, quae Deum considerat, prout hominibus manifestatur Revelatione, haec ultima Metaphysicae pars Deum contemplatur, secundum quod naturaliter per solam rationem cognoscibilis est e rebus naturalibus tamquam earum principium et finis.

3. Quid sit propositio per se nota secundum se et quoad nos seu quoad omnes, cf. n. 218, 1. Et « quoad nos » intelligimus de intellectu humano, qui versatur in statu unionis cum corpore. Similiter quid sit demonstratio et quotuplex sit, cf. n. 210 sq.

4. Thesis habet quinque partes. I pars : Deum esse nobis non innotescit intuitive, negatur ab Ontologistis (Malebranche, Gioberti), qui asserunt nos immediate Deum intueri ; quorum systema ontologismus vocatur, quia docent primum ontologicum seu Deum esse etiam primum logicum seu psychologicum nostrum [1]. II pars : Deum esse non est propositio per se nota quoad nos, negatur ab iis, qui asserunt exsistentiam Dei nobis manifestam esse ex ipsa notione abstracta, quam de Deo habemus. Isti auctores proinde argumentum ontologicum proferre dicuntur (S. Anselmus [2], Cartesius, Leibniz [3]). Argumentum hoc « ontologicum » dicitur, quia procederet quasi ex ratione ontologica, ex causa in essendo, non ex ratione logica tantum, ex causa in cognoscendo, i. e. ex creaturis, quae nobis sunt causa cognoscendi Deum. Ex conceptu enim Dei abstracto, qui in mente nostra inest, cum concipimus Deum tamquam « id quo maius cogitari non potest » (S. Anselmus), aut tamquam ens perfectissimum (Cartesius), nituntur deducere Dei exsistentiam realem in rerum natura ; ita « quasi a priori » ex essentia Dei, quae mere secundum rationem ratiocinantem distinguitur ab eius esse et ut prior concipitur, probaretur esse Dei : enti perfectissimo convenit exsistentia, secus non esset ens perfectissimum ; ergo hoc ens seu Deus exsistit. III pars : Deum esse est propositio per se nota secundum se, negatur ab iis, qui docent exsistentiam Deo non convenire immediate, sed mediante aliqua evolutione ; at hi, cum evolutionis pantheismum profiteantur, non admittunt Deum distinctum a mundo. Ab

[1] Experientia Dei mere subiectiva Modernistarum refutata est iis, quae contra idealismum diximus, n. 686—689.

[2] De mente S. Anselmi apud historicos non constat.

[3] Leibniz initio Cartesii argumentum recepit, postea vero eius errorem detexit (cf. n. 792 b).

iisdem auctoribus negatur etiam IV pars : Deum esse nobis non fit notum demonstratione a priori. V pars : Deum esse nobis fit notum demonstratione a posteriori, negatur a Kant, qui, reiecta obiectivitate idearum primorumque principiorum, docet theoretice ex ratione nos probare non posse Dei exsistentiam, eam tamen esse postulatum rationis practicae ad vitam honeste degendam ; haec pars praeterea est contra Iacobi, qui statuit nos affectiva animi propensione, non evidentia de exsistentia Dei certos reddi ; contra Reid, qui tenet nos instinctu ferri ad Dei exsistentiam admittendam ; contra Traditionalistas, qui docent nos sola fide de exsistentia Dei certos fieri.

785. Prob. th. I p. : Deum esse nobis non innotescit intuitive. Ex eo quod Deus non pertinet ad obiectum formale proprium intellectus humani : Intuitive non cognoscitur ab intellectu humano, quod ad eius obiectum formale proprium omnino non pertinet. Atqui Deus omnino non pertinet ad obiectum formale proprium intellectus humani. Ergo intuitive Deus ab intellectu humano non cognoscitur.

Ad mai. Obiectum formale proprium est id, quod directe in se cognoscitur ; alia autem si cognoscuntur, non cognoscuntur nisi mediante obiecto formali, et per consequens intuitiva cognitio de eis non habetur, quippe quae terminetur in ipsum obiectum realiter praesens.

Ad min. Obiectum formale intellectus humani in hac vita est quidditas rei materialis per phantasiam repraesentatae, non prout est singularis, sed prout est universalis, ita ut ipsa cognitio obiecti formalis non sit intuitiva nisi per reflexionem super cognitionem sensitivam (cf. n. 16 b).

Nota. Neque Deus ab obiecto formali intellectus nostri manifestatur immediate, ita ut de eo haberemus cognitionem indirectam quidem, sed nullo ratiocinio mediante ; probatur ex modo imperfecto, quo cognoscimus ipsum obiectum formale proprium, circa quod intellectus noster ab imperfectissima ad perfectiorem cognitionem triplici operatione se evolvit : simplici apprehensione, iudicio, ratiocinio, ita ut ne ipsius quidem obiecti proprii perfectiorem cognitionem sine ratiocinio habere possit (cf. n. 581—583). Quare neque huius obiecti dependentiam a Deo immediate sine ratiocinio cognoscit ; sed postquam pervenit ad distinctionem inter ens necessarium et ens contingens, hoc concipit tamquam causatum et, perspiciendo impossibilitatem processus in infinitum, concludit ad ens a se, absolute necessarium, quod sit causa prima entis causati (cf. schol. 5).

Prob. II p. : Deum esse non est propositio per se nota quoad nos. Ex conceptu, quem habemus de Deo : Deum esse non est propositio per se nota quoad nos, si in ipsa notione, quam de Deo habemus, non implicatur exsistentia eius in rerum natura exercita. Atqui in ipsa

notione, quam de Deo habemus, non implicatur exsistentia eius in rerum natura exercita. Ergo Deum esse non est propositio per se nota quoad nos.

Mai. patet ex doctrina de propositionibus per se notis (cf. n. 218).

Ad min. In conceptu Dei abstracto, qui in mente nostra inest, non continetur exsistentia in rerum natura exercita, sed idealis tantum, quatenus Deus c o n c i p i t u r tamquam id quo maius cogitari non potest, tamquam ens perfectissimum, tamquam ipsum esse subsistens ; est enim conceptus abstractus, qui abstrahit ab exercitio exsistentiae. Potest quidem esse in mente nostra conceptus Dei, qui ab exsistentia reali non abstrahat, sed eam affirmet. At hic conceptus est productus per iudicium ex ratiocinio aut ex fide.

Prob. III p. : Deum esse est propositio per se nota secundum se. Ex natura Dei : Propositio per se nota secundum se est propositio, quae caret medio in essendo. Atqui Deum esse est propositio, quae caret medio in essendo ; Deus enim est ens a se seu exsistentia per essentiam suam. Ergo Deum esse est propositio per se nota secundum se.

Prob. IV p. : Deum esse nobis non fit notum demonstratione a priori. Ex eo quod esse Dei non habet prius : Quod non habet prius neque physice neque metaphysice, non potest probari a priori seu notum fieri a priori. Atqui esse Dei non habet prius neque physice neque metaphysice. Ergo Deum esse nobis non fit notum a priori.

Mai. patet ex n. 210 sq.

Ad min. Esse Dei non habet prius neque physice neque metaphysice seu non habet causam neque physicam neque metaphysicam. Non habet causam physicam a se realiter distinctam, quia est a se ; neque habet causam metaphysicam, quia esse a se est constitutivum metaphysicum naturae divinae seu id, quo p r i m o Deus constituitur (cf. n. 799—802).

Prob. V p. : Deum esse nobis fit notum demonstratione a posteriori. Ex indole demonstrationum, quibus probatur Deum esse : Demonstratio, qua ex motu probatur primum movens immobile, ex effectu causa prima, ex ente contingente et imperfecto ens necessarium et perfectum, ex ordine rerum primus ordinator, ex ordine intellectus et voluntatis humanae ad infinitum, est demonstratio a posteriori. Atqui ita probatur Deum esse. Ergo Deum esse nobis fit notum demonstratione a posteriori.

Ad mai. Demonstrationes omnes istae enumeratae, a posteriori sunt seu ab effectu ad causam. *Min.* probatur th. sq.

786. Coroll. 1. Ergo Deum esse est per se notum sapientibus tantum, i. e. iis, qui demonstrationis ope sapientes facti Deum concipiunt

tamquam esse subsistens in rerum natura exercitum, affirmando conceptu suo (per ratiocinium acquisito) exsistentiam eius in rerum natura. Cum omnis conceptus mentis nostrae simplici apprehensione habitus abstrahat ab exsistentia in rerum natura exercita (abstrahit enim a singularibus, exsistentia autem singularium est), mens nostra exsistentiam in rerum natura exercitam non cognoscit nisi indirecte; ita intelligimus exsistentiam rerum sensibilium (a quibus abstrahimus conceptus nostros universales) et exsistentiam nostram tamquam exsistentiam subiecti intelligentis (cf. n. 129 et 556—564); conceptus enim abstractus conotat utramque hanc exsistentiam, quare intellectus reflexione seu advertendo ad hanc conotationem, in actu primo proximo constituitur ad eam praedicandam; — aut ratiocinio et fide; ita intelligimus et affirmamus exsistentiam Dei.

2. Ergo Deum esse per se notum est intellectui divino et intellectui creato beato (mediante lumine gloriae), quia Deus constituit obiectum formale proprium, intuitive cognitum, horum intellectuum. Intellectus vero animae separatae (et angeli), qui simplici apprehensione perfecta comprehensive cognoscit obiectum suum formale proprium, quod est substantia spiritualis, in qua radicatur, huius etiam substantiae contingentiam et dependentiam a Deo immediate, i. e. sine novo actu, apprehendit. Non tamen directe Deum cognoscit, quia eum cognoscit in alio a Deo, in propria scilicet substantia creata.

3. Ergo demonstratio omnis, qua concluditur a conceptu Dei ad eius exsistentiam in rerum natura exercitam, committit transitum illegitimum ab ordine logico ad ordinem ontologicum.

787. Schol. 1. Ex eo quod Deus est ens a se seu ens necessarium, quod necessario exsistit, non potest concludi absolute Deum exsistere, sed tantum hypothetice: si exsistit, i. e. si tale quid ita perfectum exsistit, necessario exsistit.

2. Qui concipit Deum affirmando eius exsistentiam, et qui Deum concipit abstrahendo ab exercitio exsistentiae, obiectum aeque perfectum concipiunt, sed hic concipit imperfecte, ille vero perfecte, perfectione et imperfectione pure se tenente ex parte modi concipiendi, non ex parte rei conceptae. Quare exercitium exsistentiae non addit novam perfectionem obiecto, prout est in ordine ideali seu prout mente concipitur, sed addit perfectionem modi concipiendi tantum.

3. Omnis veritas, etiam veritas pr morum principiorum, dependet a Deo tamquam a principio essendi, sed non tamquam a principio cognoscendi nostro; quare Deus non est primum logicum nostrum, quamquam est primum logicum absolute. Ideo prima principia nobis evidentia sunt, antequam Deum cognoscamus; at perfectissima veri-

tatis cognitio, quae resolvit prima principia cognitionis nostrae in primum principium essendi eorum seu in Deum, supponit cognitionem Dei (cf. n. 711, 2).

4. Aliqui ex idea Dei ad eius exsistentiam ita concludunt: Habemus ideam; huic ideae debet respondere obiectum exsistens in rerum natura. Ergo exsistit Deus. Ad haec dicimus: Aut infertur exsistentia Dei ex idea, quia in idea clauditur exsistentia — et hoc argumentum (seu potius sophisma) est a priori et est Cartesii, Meditationes philosoph. V, neque differt essentialiter ab argumento Anselmiano, ac proinde refutatum est ex dictis in thesi; aut infertur exsistentia causaliter ex eo, quod idea debet habere obiectum exsistens tamquam sui causam, ut fecit Cartesius l. c. III. Quod argumentum est a posteriori, sed peccat ex alio capite. Ideo ad argumentum ita sumptum respondemus distinguendo: Ideae debet respondere obiectum exsistens in rerum natura, dist.: Ideae primitivae ex sensilibus immediate abstractae aut simplici reflexione immediate acquisitae debet respondere obiectum exsistens in rerum natura, conc.; ideae derivatae, subdist.: Si est legitime derivata tamquam idea entis exsistentis in rerum natura, conc.; secus, nego. Sed derivatio haec fieri nequit nisi per ratiocinium a posteriori.

5. Quomodo acquiramus conceptum Dei. Ex dictis in argumento ad probandam I partem thesis patet, quomodo mens humana ad conceptum Dei perveniat (loquimur de mente humana sibi relicta; plurimi enim conceptum Dei acquirunt institutione et fide): distinguendo inter ens necessarium et ens contingens, hoc concipit tamquam causatum et, perspiciendo impossibilitatem processus in infinitum, concipit ens a se, absolute necessarium, incausatum, quod est causa prima entis causati.

6. Inquantum tota humana cognitio, tamquam in ultimam sui perfectionem, naturaliter ordinatur in cognitionem Dei, dici potest et debet Deum a nobis cognosci «naturaliter». Similiter ista de Deo cognitio vocari potest «experientia quaedam mediata», quatenus pro medio habet ea, quae experientiae nostrae subsunt.

788. Obi. *Contra I p.* 1. Quod non innotescit neque traditione neque demonstratione, innotescit intuitive. Atqui Deum esse multis saltem non innotescit neque traditione neque demonstratione. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod non innotescit neque traditione neque demonstratione sive completa sive incompleta, *conc.;* quod non innotescit traditione, innotescit tamen demonstratione incompleta, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui Deum esse neque demonstratione incompleta nobis innotescit sed intuitive. *Probo.* Quod per sic dictum «actum religiosum» (Max Scheler) nobis innotescit, nobis notum fit intuitive. Atqui Deum esse nobis innotescit per «actum religiosum». Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod nobis innotescit per «actum religiosum», qui fieret sine ulla demonstratione, *conc.;* per «actum religiosum», qui tamquam actus fidei naturalis supponit demonstrationem saltem incompletam, *nego. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Id, quo omnia cognoscimus est per se notum quoad nos. Atqui Deus est id, quo omnia cognoscimus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Id, quo omnia cognoscimus tamquam per speciem prius cognitam seu tamquam per obiectum prius cognitum, *conc.;* tamquam per causam efficientem, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui Deus est id, quo omnia cognoscimus tamquam per speciem prius cognitam. *Probo.* In eo cognoscimus omnia tamquam per speciem prius cognitam, quod est principium, unde dependet omnis veritas. Atqui Deus est principium, unde dependet omnis veritas. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Unde dependet omnis veritas tamquam a principio essendi, *nego;* tamquam a principio cognoscendi nostro, *subdist.:* ita ut nulla veritas quocumque modo cognosci possit, nisi cognito hoc principio, *conc.;* ita ut veritas perfectissime cognosci non possit nisi cognito hoc principio, *nego. Contradist. min.*

3. Deum esse nobis fit notum quasi a priori, si ex conceptu Dei, qui in mente nostra inest, deduci potest exsistentia. Atqui ex conceptu Dei, qui in mente nostra inest, potest deduci exsistentia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si potest deduci exsistentia realis in rerum natura exercita, *conc.;* si potest deduci exsistentia idealis tantum, *nego. Contradist. min.*

4. Atqui ex conceptu Dei potest deduci exsistentia realis in rerum natura exercita. *Probo.* Ex conceptu Dei deduci potest, quod in eo continetur. Atqui in conceptu Dei continetur exsistentia realis in rerum natura exercita. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod in eo virtualiter continetur antecedenter ad ratiocinium et fidem, *conc.;* quod in eo actualiter continetur supposito ratiocinio et fide, *nego. Contradist. min.* Supposito ratiocinio et fide producitur (per iudicium) conceptus, quo affirmatur exsistentia Dei, quae proinde ex hoc conceptu deduci non potest, quia eo iam affirmatur.

5. Atqui conceptus Dei antecedenter ad ratiocinium et fidem continet virtualiter exsistentiam in rerum natura exercitam. *Probo.* Conceptus entis, quod comprehendit in se omnem perfectionem, continet virtualiter et antecedenter ad ratiocinium et fidem exercitium exsistentiae. Atqui conceptus Dei est conceptus entis, quod comprehendit in se omnem perfectionem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si hoc exercitium adderet novam perfectionem obiecto, prout est in ordine ideali, *conc.;* si non addit, *nego. Conc. min.; dist. consq.* (cf. schol. 2).

6. Atqui exercitium exsistentiae addit novam perfectionem obiecto, prout est in ordine ideali. *Probo.* Quod addit aliquid conceptui obiectivo, addit etiam novam perfectionem obiecto, prout est in ordine ideali. Atqui exercitium exsistentiae addit aliquid conceptui obiectivo. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si id, quod additur, pertinet ad perfectionem obiecti, *conc.;* si pertinet ad perfectionem conceptus tantum seu modi concipiendi, *nego. Contradist. min.* (cf. l. c.).

7. Atqui exercitium exsistentiae pertinet ad perfectionem Dei, prout est obiectum in ordine ideali. *Probo.* Ipso argumento, quo a priori demonstratur exsistentia Dei (ad mentem Cartesii). Ens perfectissimum exsistit necessario. Atqui Deus est ens perfectissimum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Exsistentia necessario est nota entis perfectissimi, *conc.;* haec exsistentia est in rerum natura exercita, *nego. Conc. min.; dist. consq.:* Exsistentia necessario est nota pertinens ad conceptum Dei, *conc.;* haec exsistentia est in rerum natura exercita, *nego.*

Contra III et IV p. 1. Non est per se notum secundum se, quod habet rationem sui sufficientem. Atqui Deum esse habet rationem sui sufficientem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non est per se notum iudicium, quod habet rationem sufficientem, praeter ipsos terminos, *conc.;* quod habet rationem sufficientem ipsos terminos, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui Deum esse est iudicium, quod habet rationem sufficientem praeter ipsos terminos, i. e. esse convenit Deo mediate. *Probo.* Quod convenit Deo a se seu ex essentia sua, convenit mediate. Atqui esse convenit Deo a se seu ex

essentia sua. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod convenit ex essentia mediate tamquam proprium fluens ex essentia, *conc.* ; quod convenit ex essentia immediate, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui esse convenit Deo ex essentia sua mediate. *Probo.* Quod est actus essentiae, Deo convenit ex essentia sua mediate. Atqui esse est actus essentiae. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod est actus essentiae proprie, *conc.* ; improprie et analogice tantum, *nego. Contradist. min.* : Sive proprie, sive improprie, *conc.* ; proprie, *subdist.* : In creaturis, *conc.* ; in Deo, *nego.* Ad analogiam exsistentiae creatae concipimus exsistentiam Dei tamquam id, quo Deus est, sed Deus est ipsa exsistentia seu ipsum esse subsistens.

Contra V p. vide sub n. 793.

Bibliographia. *T. Barth,* De tribus viis diversis exsistentiam divinam attingendi, Ant 18 (1943) 91–117. *J. Brockhoff,* Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes, JPhTh 1 (1887) 224–251; 2 (1888) 122–128; 3 (1889) 182–197; 5 (1891) 332–357; 451–468. *M. Corvez,* De la connaissance de Dieu (à propos d'un ouvrage du R. P. Lubac), RTh 48 (1948) 511–522. *J. Le Rohellec,* Cognitio nostra analogica de Deo, DThPlac 30 (1927) 298–319. *P. Parente,* Quid re valeat humana de Deo cognitio, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 2 (1935) 7–31. *Th. M. Pègues,* Pouvons-nous sur cette terre arriver à connaître Dieu?, RTh 8 (1900/01) 50–76. *Id.,* Théologie thomiste d'après Capreolus. De la voie rationnelle qui nous conduit à Dieu, l. c. 288–309. *M. T. L. Penido,* Sur l'intuition «naturelle» de Dieu, RSPhTh 21 (1932) 549–561. *C. Piat,* De l'intuition en Théodicée, RNSPh 15 (1908) 173–203. *Id.,* L'expérience du divin, l. c. 345–367. *A. Rozwadowski,* De argumento ontologico secundum doctrinam thomisticam, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 4 (1936/37) 133–146. *F. Spedalieri,* De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura, Gr 29 (1948) 204–212.

Ad 785. *S. Thomas* : « Simpliciter quidem Deum esse per se notum est : cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter : ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II Metaph. dicitur [῞Ωσπερ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων : c. 1, 993 b 9] » (C. g. I 11). « Ratio illa [sc. Deus est quo maius cogitari non potest etc.] procederet, si esset ex parte ipsius, quod non esset per se notum; nunc autem, quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima » (Ver. 10, 12 ad 2 ; cf. I Dist. 3, 1 a. 2 ; Pot. 7, 2 ad 11 ; C. g. I 10 sq. ; III 38 ; In lb. De causis lect. 1). « Duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid : et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia : et haec est per ea quae sunt priora quoad nos : cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos) : quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexsistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos » (S. th. I 2, 2).

Thesis 31 : *Exsistit Deus seu ens a se.*

789. St. qu. 1. Nomine D e i intelligimus ens a se seu increatum, prout est d i s t i n c t e cognitum tamquam distinctum ab ente ab alio seu ab ente creato, non prout in confuso et implicite tantum cognoscitur tamquam finis naturae et bonum commune universi aut tamquam suprema lex seu supremus legislator etc., quin distinguatur a natura ipsa seu ab ente creato. Accuratius loquendo, nomine Dei intelligimus : primum movens immobile, primam causam efficientem non effectam, ens necessarium, quod non habet suae necessitatis causam, sed est causa aliorum, maximum ens, quod est causa ceterorum, ens intelligens, quod est supremus rerum gubernator a nullo dependens, obiectum infinitum intellectus et voluntatis humanae; nomine autem entis ab alio, quod distinguimus contra ens a se, parallelo modo intelligimus : ens motum, causam secundam seu subordinatam, ens contingens et ens necessarium, quod habet suae necessitatis causam, ens limitatum seu mensuratum, ens cognitione carens in finem ordinatum, voluntatem humanam naturaliter ordinatam ad bonum infinitum tamquam ad obiectum adaequatum beatitudinis suae. Et ita argumentis nostris ostendimus: primum movens immobile distinctum ab ente moto, primam causam distinctam a causis subordinatis etc. Cum vero in argumentis nostris reducimus primum movens immobile, primam causam etc. ad ens a se, nondum intendimus probare Deum seu ens a se u n u m tantum esse, sicut neque intendimus hic ulterius determinare essentiam Dei, seu quale sit ens a se. Haec in sequentibus erunt efficienda.

2. Nulla scientia probat subiectum suum esse per demonstrationem propter quid. Aliquando tamen scientia probat subiectum suum esse per demonstrationem quia (cf. n. 217, II) ; id quod tunc obtinet, cum esse huius subiecti non est immediate notum neque cognitione sensili, sicut exsistentia corporum est immediate nota, neque cognitione reflexa intellectuali, sicut exsistentia subiecti cogitantis immediate est nota. Quare cum esse Deum, qui est subiectum partiale Metaphysicae seu subiectum illius partis Metaphysicae, quae est theologia (naturalis), non sit immediate notum nobis, Metaphysicae est per demonstrationem quia, i. e. a posteriori, probare Deum esse. Et quidem probanda est e x s i s t e n t i a Dei, quia de Deo, tamquam de ente absolute necessario, esse possibile dici nequit. Deus aut est aut est impossibilis.

3. Per istam demonstrationem intellectus humanus pertingit usque ad principium totius universitatis rerum, ad ipsum esse subsistens, a quo omnia esse participant, ad quod omnia tendunt. Proprie est una tantum probatio : ascensus ab eo, quod non est a se, ad eum, qui est a se. Diversis tamen viis effici potest, quatenus exordium mutatur, electo alio et alio indicio, quo ens ab alio principium suum manifestat.

790. Prob. th. *Prima via:* ex motu (S. th. I 2, 3 c.; C. g. I 13).

Exordium. « Certum est, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo » secundum locum, secundum qualitatem, secundum quantitatem.

Principium 1. « Omne autem quod movetur, ab alio movetur. » Quod enim fit, est entitas limitata et contingens et, per consequens, causata. Et est causata ab alio: « nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur », « quia motus est actus exsistentis in potentia secundum quod huiusmodi »; « movet autem aliquid secundum quod est actu », « quia nihil agit nisi secundum quod est in actu ». « Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa... Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum; omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. » Neque vivens, de quo dicitur sui-motio, movet seipsum adaequate; se movet tantum partibus suis; et etiam hic motus incipit ab extrinseco; quare vivens non movet simpliciter seipsum, sed mediantibus partibus suis ab alio movetur.

Principium 2. « In moventibus et motis non est procedendum in infinitum. » Contingit enim movens non movere nisi inquantum et ipsum ad hoc movetur; et tunc ab alio movetur. Si autem in infinitum procedimus, primum movens non datur; et tunc omnia moventia sunt in potentia ad movendum, et nullum eorum movebit, et nihil movebitur. In moventibus enim ordinatis (subordinatis per se), in quibus inferius a superiore dependet in ipsa actione movendi, « moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente ».

Conclusio. « Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum »; quod enim movet a se, est a se, est ens a se seu Deus.

Nota 1. Non iuvat recurrere ad circulum moventium, quae se invicem moverent: A moveret B, B moveret C, et C iterum moveret A. Nam haec moventia, quatenus ad invicem mobilia sunt, in statu potentialitatis omnia inveniuntur, ex quo exire non possunt, nisi influat movens extra hunc circulum in statu actualitatis positum. Aliis verbis: motus reducendus est ad movens immobile extra circulum positum eodem modo ac motus partium corporis viventis, quae ad invicem se movent, ad hoc movens immobile reducendus est.

Nota 2. In argumento non respicimus ad moventia non ordinata: quamvis alterum ab altero dependeat, non tamen in ipsa actione movendi ab eo dependet; ita B generatur ab A, et hac ratione ab A dependet; sed actionem, qua B generat C, B non habet ab A (moventia subordinata per accidens). Similiter in argumentis, quae sequuntur, semper intendimus causas ordinatas.

Secunda via: ex ratione causae efficientis (l. c.).

Exordium. « Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causa-

rum efficientium», seu dari causas efficientes ordinatas quarum altera agit sub influxu alterius, a qua dependet quoad ipsum exercitium causalitatis suae. Ita manus corpus aliquod sustentat sub influxu vis motricis, quae iterum patitur influxum voluntatis.

Principium 1. « Non est possibile quod aliquis sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. » Nulla igitur ex his causis subordinatis, inquantum talis, sibimetipsi tribuere valet exercitium suae causalitatis.

Principium 2. « Non autem est possibile quod in causis efficientibus (ordinatis) procedatur in infinitum » ; remota enim causa prima, omnes causae debent recipere suam causalitatem, et sic « non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae ».

Conclusio. « Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse », quae agit et est a se ; et haec est Deus.

Tertia via : ex possibili et necessario (S. th. l. c. ; C. g. I 15).

Exordium. « Videmus in mundo quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. »

Principium 1. « Omne autem quod est possibile esse, causam habet » (cf. n. 749, 5).

Principium 2. « In causis non est procedere in infinitum. »

Conclusio. « Ergo oportet ponere aliquid, quod sit necesse esse. » Necessarium autem dupliciter intelligitur : *a)* pro eo quod non est corruptibile, quod tamen, absolute loquendo, etiam non esse posset : est ens limitatum, in quo est aliud esse et aliud eius essentia ; *b)* pro eo quod ita necessarium est, ut absolute non possit non esse. Cum etiam necessarium in sensu priori essentialiter sit ens causatum, seu ens quod habet causam suae necessitatis, patet quod, propter repugnantiam regressus in infinitum, deveniendum est ad primum ens absolute necessarium, quod est causa aliorum. Absoluta autem necessitas excludit compositionem ex essentia et esse. Est itaque hoc ens a se seu Deus.

Quarta via : ex gradibus, qui in rebus inveniuntur (S. th. l. c. ; C. g. I 13).

Exordium. « Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis huiusmodi. »

Principium. « Magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant ad aliquid, quod maxime est. » Maximum hoc intelligendum est absolute seu essentialiter, ita ut magis et minus bonum et verum et nobile et ens dicatur secundum accessum ad ipsam bonitatem, veritatem, nobilitatem, ad ipsum esse. Communiter praedicta habitudo intelligitur causaliter efficienter : perfectio, quae aliquibus convenit secundum magis et minus seu participative, eis convenit tamquam causata et mensurata ab eo, cui haec perfec-

tio convenit non participative, sed essentialiter seu a se. Perfectio enim simpliciter talis, quae in sua ratione formali nullam involvit imperfectionem, non limitatur per seipsam; limitatur, quatenus ab eo, cui convenit illimitate, aliis communicatur et participatur secundum determinatas mensuras (essentias).

Conclusio. « Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum » seu maximum ens absolute, quod est ens a se seu Deus.

Nota. Principium hoc: « Magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant ad aliquid, quod maxime est », intelligitur etiam secundum solam causalitatem exemplarem: Sunt magis vel minus bona, vera, nobilia, secundum quod plus vel minus in eis invenitur bonitatis, veritatis, nobilitatis, i. e. secundum approximationem ad ipsam bonitatem, veritatem, nobilitatem. Exinde statim infertur: ergo hoc maximum non repugnat. Secus enim res diversae essent verae, bonae, nobiles, secundum quod participarent et implicarent contradictionem, quod est impossibile. A posteriori igitur, ex exsistentia eius, quod est secundum magis et minus, concluditur ad non-repugnantiam eius, quod est maximum absolute. Si autem hoc maximum non est impossibile, exsistit. Cum enim sit ipsum esse absolute necessarium, non potest esse merum possibile: aut est aut esse non potest.

Quinta via: ex gubernatione rerum (l. c.).

Exordium. « Videmus quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. » Metaphysica enim necessitate omnis actio essentialiter est ordinata in terminum suum seu est propter finem (cf. n. 772, 5). Haec veritas, etiam quoad agentia non cognoscentia, multiplici experientia comprobatur, illustratur et nobis quasi obtruditur, maxime per convenientiam et concordantiam plurium agentium in eundem finem tendentium, « ut consequantur id, quod est optimum ».

Principium 1. Omnis ordinatio in finem supponit intellectum ordinantem. Causa enim est prior effectu, et finis ut causa est prior eo, quod est ad finem. Cum autem finis secundum suum esse physicum sequatur id, quod est ad finem, illud praecedere non potest nisi secundum esse intentionale, quatenus est in cognitione (cf. n. 772, 2). Et requiritur cognitio intellectualis, quia solus intellectus cognoscit finem ut finem, apprehendens scilicet ipsam r a t i o n e m finis. Propterea solius intelligentis est ordinare seipsum et alia in finem. Pertinet autem ista ordinatio ad intellectum practicum seu ad intellectum adiuncta voluntate.

Principium 2. Neque in gubernantibus et ordinantibus procedendum est in infinitum, sed deveniendum est ad gubernatorem, qui habeat actum gubernandi non aliunde, sed a seipso.

Conclusio. Ergo datur primus rerum gubernator, qui habet a se actum gubernandi, qui per consequens est ens a se seu Deus.

Sexta via : ex ordine intellectus et voluntatis humanae ad infinitum.

Exordium. Obiectum formale intellectus humani est ens, et obiectum formale voluntatis est bonum. Iamvero entia atque bona, quae hunc mundum constituunt, entia et bona particularia sunt, atque finita et limitata. Ex altera autem parte ens et bonum sunt obiecta formalia ambitus illimitati. Inde fit ut intellectus et voluntas ultimam ordinationis suae naturalis adimpletionem non consequantur nisi in aliquo, quod omnem rationem entis et boni in se complectitur. In virtute igitur illius ordinationis, qua intellectus et voluntas ordinantur ad ens et bonum tamquam ad obiecta formalia, naturaliter etiam ordinantur ad ens et bonum infinitum tamquam ultimum completivum.

Principium. Si datur ordo naturalis, terminus eiusmodi ordinationis nequit esse impossibilis. Et si in intellectu et voluntate reperitur ordo naturalis ad infinitum, hoc infinitum non potest repugnare. Si enim terminus huius ordinationis repugnaret, etiam ipsa ordinatio esset impossibilis, utpote specificata ab impossibili.

Conclusio. Ergo infinitum seu Deus exsistit. Cum enim sit ipsum esse subsistens absolute necessarium, non potest esse merum possibile : aut est aut esse non potest.

« Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur, cuius signum est, quod qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus in infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita ; oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum » (C. g. I 43).

Adnotationes ad hoc argumentum. *a)* Argumentum hoc « ex desiderio beatitudinis, quod non potest esse frustra citra culpam » plurimi ita evolvunt, ut ab exsistentia appetitus naturalis in voluntate humana specificati a bono infinito, directe concludant ad exsistentiam huius boni infiniti seu Dei. Sed hic processus supponit mundum bene ordinatum, quod atheus negabit. Ut Pessimista dicet, mundum non esse bene ordinatum, immo exsistentiam mundi « esse peccatum Absoluti » (E. de Hartmann), ideoque hominem frustra desiderare beatitudinem [1]. Praeterea non sequitur universaliter et apodictice specificans debere exsistere, si specificatum exsistit, ut iam diximus. Si exsistit visus, non sequitur apodictice et absoluta necessitate debere exsistere lucem.

b) In hoc argumento ex non-repugnantia Dei (ex eo quod infinitum non est impossibile) p o s i t i v e a posteriori probata (ex appe-

---

[1] Pessimista utique refutari potest argumento III aut V ; sed ita argumentum hoc VI iam non est argumentum p e r s e , quod intendimus.

titu naturali specificato ab infinito, qui inest in intellectu et voluntate humana) concluditur ad eius exsistentiam. Non sufficit, ut probetur mere negative, nobis non apparere repugnantiam in conceptu Dei, quod etiam a priori fieri posset, sed omnino requiritur, ut positive probetur infinitum, ens absolute necessarium non esse impossibile, id quod fieri nequit nisi a posteriori.

791. Coroll. Ergo Deus est *a)* primum movens immobile; *b)* causa efficiens prima non effecta, unde dependet causalitas ceterarum causarum efficientium; *c)* ens absolute necessarium; *d)* maximum ens, quod est ceterorum omnium causa; *e)* ens intelligens, supremus omnium gubernator; *f)* bonum infinitum, obiectum beatitudinis humanae.

792. Schol. Quot modis possit probari exsistentia Dei. In omni argumento Deus probatur tamquam causa ex effectu. Ergo tot modis e rebus sensibilibus auctor earum cognosci poterit, quot modis relate ad eas rationem causae habet. Hoc praemisso dicendum: 1. Deus non potest esse causa rerum formalis vel materialis; materia enim a forma dependet, et forma a materia. 2. Deus est causa efficiens prima cuiuscumque motus (prima via), operationis (secunda via), entis non absolute necessarii (tertia via), entis finiti (quarta via), gubernationis rerum (quinta via). 3. Deus est primum omnium exemplar (quarta via). 4. Deus est obiectum ordinationis intellectus et voluntatis in infinitum, et harum facultatum ultimus finis tamquam obiectum cognoscendum et amandum (sexta via). Quia igitur Deus in compositionem cum rebus venire non potest tamquam causa intrinseca, relinquitur omnem demonstrationem ad probandum Deum esse inniti causalitate extrinseca efficiente, finali, formali (exemplar et obiectum). Si ulterius demonstrationes multiplicantur, hoc fieri non potest nisi ratione exordii mutati. Ita quinque ex nostris argumentis nituntur causalitate efficiente.

Argumenta omnia, quae praeter sex vias allatas efferuntur, aut non sunt argumenta, sed sophismata, sicut « argumentum ontologicum » secundum varias suas formulas, aut non sunt argumenta stricte scientifica aut reducuntur ad aliquod ex sex argumentis nostris.

a) Argumentum ex consensu omnium gentium: Omnes popuil admittunt divinitatem. Hoc argumentum stricte non est argumentum scientificum. Criterium enim consensus generis humani reducitur ad criterium extrinsecum auctoritatis; est enim auctoritas generis humani. Quare servit ad fidem faciendam, non ad scientiam generandam.

b) Argumentum ideologicum: Possibilia et veritates necessariae abstractae (circa possibilia) supponunt exsistentiam Dei. Nam possibilia sunt modi τοῦ esse, qui supponunt exsistentiam ipsius esse sub-

sistentis tamquam fundamentum, unde dependent (cf. n. 709—712). Hoc argumentum recte concludit, sed reducitur ad argumentum IV. Leibniz ex possibilitate Dei a posteriori probata ad eius exsistentiam concludit. Possibilitatem vero Dei Leibniz probat (a posteriori) ex eo, quod, si Deus non esset possibilis, nihil esset possibile. Etiam hoc argumentum ad IV reducitur [1], sed minus bene Deus dicitur possibilis. Deus utpote ens absolute necessarium aut est, aut est impossibilis.

c) Argumentum ex cognitione legis moralis: Cognoscendo legem moralem cognoscimus etiam legislatorem supremum, Deum. Distinctione opus est. Aut agitur de cognitione implicita legis moralis, qua etiam Deus cognoscitur implicite et confuse (cf. n. 949, 4). Haec cognitio est sine ratiocinio, et ea non cognoscitur Deus prout distinctus a mundo. Deum esse, hac cognitione cognitum, dici potest per se notum (cf. S. Thom., S. th. I 2, 1 ad 1). Aut agitur de cognitione explicita legis moralis. Sed haec supponit, saltem magna ex parte, explicitam exsistentiae Dei cognitionem, quae non est nisi per ratiocinia a nobis supra exposita. Illa vero praecepta legis moralis (naturalis), quae haberi possunt sine explicita Dei cognitione, in eam ducere possunt. At haec argumentatio ad quintam viam reducitur: pro medio habet causam efficientem, i. e. intellectum practicum, qui, ordinando res ad esse, eo ipso ad proprios fines eas ordinat.

d) Modus, quo Kant in «Critica rationis practicae», Dialect. cap. 2 § 5, exsistentiam Dei tamquam postulatum rationis practicae stabilire nititur «ex desiderio beatitudinis», inefficax est, non tantum quia «Critica rationis purae» quamcumque cognitionem destruit, sed etiam, quia Kant ad stabiliendam exsistentiam Dei supponit finem ultimum hominis in infinito progressu consistere, quod est falsum (cf. n. 883, 4), et quia supponit a priori necessariam concordiam inter observationem legis et beatitudinem, quod ab atheo negatur. Quae vero Kant longe lateque disputat in «Critica rationis purae» contra argumenta nostra, iam refutata sunt n. 691—693, ubi reiecimus totum systema idealismi transcendentalis. Kant argumenta pro exsistentia Dei ad tria reducit: ad ontologicum, quod est a priori ex conceptu Dei, et cosmologicum, quod causaliter concludit ex ente contingente ad ens necessarium, absolute perfectum, et teleologicum (physico-theologicum) ex finalitate rerum. Non tantum ontologicum argumentum, sed etiam cosmologicum et teleologicum nihil valere dicit, quia causalitas et finalitas (causalitas finalis) ultra experientiam non valent.

793. Obi. 1. Non exsistit, quod est absurdum. Atqui ens a se est absurdum. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Ens a se ita, ut sit causa sui, *conc.;*

[1] Cf. *I. Hontheim,* Institutiones theodicaeae, Friburgi Br. 1893, n. 91, nota 4.

ens a se, quod exsistit vi essentiae suae, seu quod est ipsum esse subsistens, *nego. Dist. consq.* (cf. n. 799, 3).

2. Atqui ens a se, quod est ipsum esse subsistens, non exsistit. *Probo.* Quod est omnino transcendens cognitionem nostram, non exsistit, i. e. de eo exsistentiam, quae est conceptus experientiae nostrae, enuntiare non possumus. Atqui ens a se, quod dicitur ipsum esse subsistens, est omnino transcendens cognitionem nostram. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Ita transcendens, ut tamen a nobis analogice cognosci possit, *nego;* ut a nobis ne analogice quidem cognosci possit, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui exsistentia huius entis nullo modo est cognoscibilis a nobis. *Probo.* Exsistentia entis, quod transcendit experientiam nostram, nullo modo est cognoscibilis a nobis. Atqui exsistentia entis a se est exsistentia entis, quod transcendit experientiam nostram. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non est cognoscibilis a nobis immediate, *conc.;* mediate, mediante conclusione causali, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

4. Atqui neque mediante conclusione causali exsistentia Dei nobis cognoscibilis est. *Probo.* Si mediante conclusione causali cognoscitur exsistentia Dei, cognoscitur mediante conceptu experientiae nostrae, i. e. mediante conceptu causalitatis. Atqui mediante conceptu experientiae nostrae exsistentia Dei seu entis, quod omnino transcendit experientiam nostram, cognoscibilis non est. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Mediante conceptu, qui hauritur quidem ex experientia, sed valet ultra eam, *conc.;* qui non valet ultra experientiam, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 687, III).

Bibliographia. Sulle «cinque vie» di S. Tommaso, Acta et Comm. Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 7 (1954) I-II. *A. Albrecht,* Das Ursachegesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin, PhJ 33 (1920) 173–182. *R. G. Bandas,* The Theistic Arguments and Contemporary Thought, NSch 4 (1930) 378–392. *S. Bersani,* Principium causalitatis et Existentia Dei, DThPlac 28 (1925) 7–25. *L. Billot,* De Deo prima causa efficienti, exemplari, et finali universi, Gr 1 (1920) 3–10. *O. Böhm,* Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben, DThFrib 4 (1926) 319–326. *H. Bonamartini,* De quarta via S. Thomae ad exsistentiam Dei demonstrandam, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 4 (1936/37) 108–132. *P. Bordoy-Torrents,* Introducción al estudio de la «Cuarta Via» de Santo Tomás, CT 61 (1941) 273–284. *Id.,* Estudios sobre la «Cuarta Via» de Santo Tomás de Aquino, CT 63 (1942) 30–43. *P. Broch,* Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, CT 48 (1933) 145–162; 330–343. *Id.,* Examen de las objeciones contra las cinco pruebas de la existencia de Dios, CT 49 (1934) 45–58; 195–208. *W. Brugger,* Der Gottesbeweis aus der Kontingenz, Gr 18 (1937) 379–394. *P. Carosi,* La serie infinita di cause efficienti subordinate, DThPlac 46 (1943) 29–77. *L. Chambat,* La «Tertia Via» dans saint Thomas et Aristote, RTh 32 (1927) 334–338. *Id.,* La «Quarta Via» de saint Thomas, RTh 33 (1928) 412–422. *H. Coathalem,* Du devoir à Dieu, APh XI cah. III, Paris 1935, 159–189. *V. de Couesnongle,* La causalité du maximum, RSPhTh 38 (1954) 433–444; 658–680. *M. E. Dal Verme,* L'importanza del divenire nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, RFNS 28 (1936) 518–524. *T. De Dominicis,* La fisica nucleare e la creazione, Acta et Comm. Pont. Acad. Rom.

S. Thomae Aq. 7 (1954) 216–225. *J. Defever,* La preuve transcendante de Dieu, RNSPh 51 (1953) 527–540. *Id.*, Idée de Dieu et existence de Dieu, Réponse à une question, RNSPh 55 (1957) 5–57 (cf. *F. Grégoire*). *P. Descoqs,* Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, APh III cah. III, Paris 1926, 98–111. *A. Dyroff,* Zur Frage der Gottesbeweise, PhJ 52 (1939) 241–261; 402–420. *Id.*, Noch einmal zur Frage der Gottesbeweise, PhJ 53 (1940) 190–197. *C. Fabro,* Intorno alla nozione «tomista» di contingenza, RFNS 30 (1938) 132–149. *R. L. Faricy,* The Establishment of the Basic Principle of the Fifth Way, NSch 31 (1957) 189–208 *R. Garrigou-Lagrange,* Dieu. Son existence et sa nature[5], Paris 1928. *Id.*, Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?, Ag 8 (1931) 129–148. *P. Geny,* A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, RPh 24 (1924) 575–601. *J. Gredt,* Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. (resp.: *G. M. Manser,* Erwiderung), DThFrib 2 (1924) 92–104. *Id.*, Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. Nachtrag (resp.: *G. M. Manser,* Nochmals: Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes), DTHFrib 2 (1924) 329–339. *F. Grégoire,* La preuve réelle de Dieu. Étude critique, RNSPh 54 (1956) 112–129. *Ch. V. Héris,* La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles, RTh 31 (1926) 330–341. *H. Holstein,* L'origine aristotélicienne de la «tertia via» de S. Thomas, RNSPh 48 (1950) 329–353. *G. von Holtum,* Zu den Gottesbeweisen, DThFrib 2 (1915) 243–260. *Id.*, Der Gottesbeweis aus der Ordnung der Welt, DThFrib 7 (1920) 16–33. *Joly,* La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être. Quarta via de la Somme théologique. Source et exposé, Gand 1920. *G. Kahl-Furthmann,* Das Problem der Gottesbeweise, PhJ 53 (1940) 62–77. *H. Kirfel,* Zum Gottesbeweise des hl. Thomas aus der Ordnung der Wirkursachen, JPhTh 25 (1911) 146–163. *Id.*, Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen, JPhTh 26 (1912) 454–488. *Id.*, Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Thomas von Aquin, JPhTh 27 (1913) 451–460. *L. Laumen,* Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des hl. Thomas von Aquin, PhJ 50 (1937) 152–172; 273–305. *Lemaitre,* La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres, NRTh 54 (1927) 321–339; 436–468. *G. M. Manser,* Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes, DThFrib 1 (1923) 44–50; 146–164. *Mattiussi,* Sulle «cinque vie» di S. Tommaso, RFNS 5 (1913) 67–72. *C. Mindorff,* De argumento ideologico exsistentiae Dei, Ant 3 (1928) 267–298; 407–450. *A. R. Motte,* A propos des «Cinq Voies», RSPhTh 27 (1938) 577–582. *R. L. Patterson,* The Argument from Motion in Aristotle and Aquinas, NSch 10 (1936) 245–254. *N. del Prado,* Quaestio secunda primae partis Summae theol. «An Deus sit», JPhTh 23 (1909) 438–461; 24 (1910) 114–152. *M. D. Roland-Gosselin,* Le désir du bonheur et l'existence de Dieu, RSPhTh 13 (1924) 162–172. *E. Rolfes,* Zum Gottesbeweis des hl. Thomas, JPhTh 22 (1908) 80–94. *Id.,* Zu dem Gottesbeweis des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit, PhJ 26 (1913)

146–159. *Id.*, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin, PhJ 37 (1924) 329–338. *Id.*, Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles², Limburg 1927. *J. Salamucha*, The Proof «Ex Motu» for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas' Arguments, NSch 32 (1958) 334–372. *P. Scherhag*, Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin, PhJ 52 (1939) 265–300. *A. Seitz*, Kausalität und Kontingenz als Grundlage für die Gottesbeweise, PhJ 30 (1917) 259–292. *A. D. Sertillanges*, Preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde, RTh 5 (1897/98) 458–468; 609–626; 746–762. *Id.*, L'Idée de sanction peut-elle servir à prouver Dieu?, RTh 11 (1903/04) 259–286. *Id.*, Le monde prouve-t-il Dieu?, l. c. 520–556. *Id.*, A propos des preuves de Dieu: la troisième voie thomiste, RPh 25 (1925) 24–37. *J. Straub*, Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise, PhJ 10 (1897) 23–33; 297–309. *Urbano*, La prueba del movimiento y la existencia de Dios, CT 15 (1917) 79–100. *Th. B. Wright*, Necessary and Contingent Being in St. Thomas, NSch 25 (1951) 439–466.

Ad 790. *Aristoteles* argumentum ex parte motus fuse evolvit in VIII Phys. « Exponit quid intendit probare. Et dicit quod considerando ea quae sequuntur, manifestum potest esse quod, ... necesse est ... esse aliquid immobile, ita quod nullo modo ab extrinseco moveatur, nec simpliciter nec per accidens, et tamen sit motivum alterius » (ὅτι δ' ἀναγκαῖον εἶναί τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης τῆς ἐκτὸς μεταβολῆς, καὶ ἁπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινητικὸν δ' ἑτέρου, δῆλον ὧδε σκοποῦσιν: c. 6, 258 b 13. *S. Thom.* lect. 12 n. 3). Breviter argumentum contrahit *S. Thomas* (lect. 13 n. 3): « Proposuimus primo quod omne quod movetur, movetur ab aliquo; et quod necesse est hoc a quo aliquid movetur, aut esse immobile aut moveri; et si movetur, aut a seipso aut ab alio. Et cum non sit procedere in infinitum ut ab alio moveatur, oportet devenire ad hoc quod sit quoddam primum principium motus; ita quidem quod in genere eorum quae moventur, est primum principium quod movet seipsum; sed ulterius simpliciter inter omnia, primum principium est quod est immobile » (θέντες ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι ἢ ἀκίνητον ἢ κινούμενον, καὶ κινούμενον ἢ ὑφ' αὐτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου ἀεί, προήλθομεν ἐπὶ τὸ λαβεῖν ὅτι τῶν κινουμένων ἐστὶν ἀρχὴ κινουμένων μὲν ὃ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ, πάντων δὲ τὸ ἀκίνητον: 6, 259 a 30). Hoc argumentum *S. Thomas* compendiose exponit C. g. I 13; cf. c. 16 fin.; Comp. c. 3. Argumentum ex ratione causae efficientis *Aristoteles* non evolvit, sed principia eius directe statuit in Met. II 2, ubi ostendit in nullo genere causae posse procedi in infinitum, sed in omni genere dari causam primam. « Ostendit propositum in causis efficientibus vel moventibus ... In omnibus his, quae sunt media inter duo extrema, quorum unum est ultimum, et aliud primum, necesse est quod ... primum sit causa posteriorum, scil. medii et ultimi ... Quia, si oporteat nos dicere quid sit causa inter aliqua tria, quae sunt primum, medium et ultimum, ex necessitate dicemus causam esse id quod est primum. Non enim ... ultimum, ... quia nullius est causa ... Sed nec ... medium; ... quia nec est causa nisi unius tantum, scil. ultimi ... Concludit quod nihil ad propositum differt, utrum sit unum tantum medium, vel plura ... [et] utrum sint media finita vel infinita; quia dummodo habeant rationem medii, non possunt esse prima causa movens. Et quia ante omnem secundam causam moventem requiritur prima causa movens, requiritur quod ante omnem causam mediam sit causa prima, quae nullo modo sit media, quasi habens aliam causam ante se ... Sic igitur, si causae moventes procedant in

infinitum, nulla erit causa prima: sed causa prima erat causa omnium: ergo sequeretur, quod totaliter omnes causae tollerentur» (Τῶν γὰρ μέσων, ὧν ἐστιν ἔξω τι ἔσχατον καὶ πρότερον, ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πρότερον αἴτιον τῶν μετ' αὐτό... ὥστ' εἴπερ μηθέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐθέν ἐστιν: 994 a 11 18. *S. Thom.* lect. 3 n. 301 sqq.; cf. C. g. I 13 ad fin.: Procedit autem Philosophus etc. Et ib. ante med.: Aliam autem propositionem; In Phys. VII lect. 2; VIII lect. 9 et 12 sq.; Ver. 2, 10; S. th. I 2, 3; 46, 2 ad 7; I-II 1, 4). Argumentum ex possibili et necessario seu ex contingentia rerum pariter ex principiis procedit, quae *Aristoteles* ponit Met. XII 6. « Dicit ... quod supra dictum est, quod tres sunt substantiae, quarum duae sunt substantiae naturales, quia sunt cum motu: una sempiterna, ut caelum: alia corruptibilis, ut plantae et animalia; et praeter has, est tertia, quae est immobilis, quae non est naturalis: de hac dicendum est nunc. Ad cuius considerationem oportet prius ostendere, quod necesse est esse aliquam substantiam sempiternam, immobilem [ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον: 1071 b 4]. Quod sic probat. Substantiae sunt prima inter entia, ut supra ostensum est. Destructis autem primis nihil remanet aliorum. Si igitur nulla substantia est sempiterna, sed omnes sunt corruptibiles, sequetur quod nihil sit sempiternum, sed "omnia sint corruptibilia", idest non semper exsistentia. Sed hoc est impossibile, ergo necesse est esse aliquam substantiam sempiternam. Quod autem impossibile sit nihil esse sempiternum, probat ex hoc, quod impossibile est motum fieri aut "corrumpi", idest de novo incepisse aut quandoque totaliter desiturum esse. Ostensum est enim in octavo Physicorum, quod motus est sempiternus simpliciter ... Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae ..., tamen ea, quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexsistente » (*S. Thom.* in l. c. lect. 5 n. 2488 sqq. 2499). Inde l. c. c. 7 diserte dicit Aristoteles, primum movens immobile ex necessitate esse ens (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν: 1072 b 10) et impossibile esse illud aliter se habere, ideoque ex tali principio caelum et naturam dependere (τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς, ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις: 1072 b 13; cf. S. Thom. lect. 7 n. 2531 sqq.). *S. Thomas:* « Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scil. generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad ... esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum ... Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est » (C. g. I 15; cf. II 15: Praeterea, Omne). Argumentum ex gradibus qui in rebus inveniuntur, teste *Simplicio* (Schol. in I De caelo), *Aristoteles* in dialogo (deperdito) *περὶ φιλοσοφίας* hisce posuit verbis: « Universaliter in iis, in quibus est aliquid melius, est etiam aliquid optimum. Quia igitur in entibus est aliud alio melius, est proinde etiam aliquid optimum, quod quidem erit ipsum divinum » (καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον ἔστιν ἄρα τι καὶ *ἄριστον, ὅπερ εἴη* ἂν τὸ θεῖον: Arist., Op. vol. IV, 487 a 6; cf. Met. II 1; textus cit. a *S. Thoma*, S. th. I 2, 3: Quarta via; et C. g. I 13 ad fin.). *S. Thomas:* « Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest ... Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa » (C. g. II 15; cf. I Dist. 3, div. prim. part. text., med.; II Dist. 1, 1 a. 1; Pot. 3, 5; Spir. creat. a. 10; De subst. sep. c. 9 [al. 7]: Si quis ordinem rerum;

In Io. prol.: Quidam autem venerunt; Op. [6], Collat. de Credo in Deum, c. 3: Patrem omnipotentem; S. th. I 6, 4; 44, 1; vide text. cit. n. 749, 4). Argumentum ex gubernatione rerum *Aristoteles* innuit Met. XII 10 (cf. text. ad 821). Insigne testimonium Cicero ex libro Aristotelis non amplius exstante exhibet: « Praeclare ergo Aristoteles: si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent, bonis et illustribus domiciliis, ... nec tamen exissent umquam supra terram; accepissent autem fama et auditione, esse quoddam numen et vim deorum; deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent; cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent, adspexissentque solem, eiusque tum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa; cum autem terras nox opacasset, tum totum caelum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum decrescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. Atque haec quidem ille» (De nat. deor. II 37). Cf. S. Thom. C. g. I 13 fin.; 44: Item, Omne; III 64: Item, Probatum; Ver. 5, 2; In Io. prol.: Quidam enim per auctoritatem. *S. Thomas:* « Deum esse quinque viis probari potest » (S. th. I 2, 3). Quoad VI arg. cf. I-II q. 1 et 2, ubi ostendit esse aliquem finem ultimum hominis et hunc finem esse Deum seu bonum infinitum. « Natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest » (Ver. 24, 7).

Caput II

DE ESSENTIA DEI

§ 1. De essentia Dei physica

Thesis 32: *Essentia Dei physica consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito et in summa simplicitate, ita ut, quamquam perfectio a perfectione differt plus quam ratione ratiocinante, non distinguantur tamen inter se nisi ratione ratiocinata cum fundamento in re imperfecto.*

794. St. qu. 1. Distinguimus essentiam physicam et metaphysicam. Essentia physica est essentia, prout in rerum natura exsistit, seu aggregatio omnium perfectionum, quae ad rem pertinent; essentia metaphysica est id, quo primo constituitur res seu id, quo primo distinguitur ab omnibus aliis, et quod est radix ceterorum, quae de re concipiuntur. Essentia metaphysica definitione metaphysica exhibetur. Ita essentia metaphysica hominis in animalitate et rationalitate consistit, physica vero essentia multas alias perfectiones complectitur, ut risibilitatem (radicalem), quae ex essentia

metaphysica tamquam ex radice dimanant. Hac thesi agimus de essentia Dei physica, thesi vero sequenti de essentia eius metaphysica.

2. Cum perfectio secundum etymologiam suam perfectionem significet imperfectam seu potentialitate mixtam, i. e. actum, qui, fiendo seu transeundo de potentia ad actum, ad complementum suum pervenit, haec vox a nobis hic sumitur pro pura perfectione seu pro actu, qui sine factione seu transitu ex potentia habet plenitudinem suam. Perfectio enim imperfecta seu potentialitate mixta in ente inesse non potest, quod dicitur habere omnes perfectiones in gradu infinito.

3. Quid sit infinitum et quotuplex sit, cf. n. 365. In thesi infinitum intelligimus infinitum simpliciter infinitate perfectionis.

4. Simplex est, quod non est compositum ex partibus, seu quod est compositionis expers. Compositio autem totius actualis (de quo solo hic agimus) est aut per se, qua constituitur unum per se, aut per accidens, qua constituitur unum per accidens, ut est compositio ex substantia et accidentibus. Compositio per se est aut physica, ex partibus physicis seu realiter distinctis, aut metaphysica, ex partibus metaphysicis, i. e. non realiter distinctis. Compositio physica est aut ex partibus essentialibus, ex materia et forma, aut ex partibus non essentialibus. Compositio ex partibus non essentialibus est aut ex partibus integralibus seu quantitativis aut ex partibus entitativis, ex essentia et esse realiter inter se distinctis (cf. n. 37). In thesi cum summam simplicitatem de Deo praedicamus, ab eo removere intendimus compositionem quamcumque. Quia vero compositio removeri potest ab aliquo aut propter imperfectionem suam seu ex defectu entitatis et perfectionis (ut est simplicitas puncti) aut propter perfectionem, thesi nostra removemus a Deo compositionem quamcumque propter infinitam eius perfectionem seu de eo praedicamus summam simplicitatem perfectionis.

5. Distinctio est aut realis aut rationis (cf. n. 119, 2). Distinctio rationis eo fit, quod eadem res diversis conceptibus obiectivis concipitur, qui ab intellectu ad invicem referuntur tamquam eiusdem rei. Quatenus hi conceptus sunt intrinsecus diversi, habetur distinctio rationis ratiocinatae seu cum fundamento in re, quatenus extrinsecus tantum, i. e. per aliquam conotationem diversi sunt, habetur distinctio rationis ratiocinantis seu sine fundamento in re. Fundamentum autem distinctionis rationis ratiocinatae est, ex parte obiecti, distinctio virtualis. Distinctio virtualis duplex est: maior, quae praebet fundamentum distinguendi secundum praecisionem obiectivam (perfectam), ita ut praedicatum a praedicato perfecte praescindat, quomodo gradus metaphysici inter se praescindunt; minor, quae praebet fundamentum distinguendi secundum explicitum et implicitum tantum, prout conceptus entis ab inferioribus suis praescindit (cf. 176, 3). Quatenus distinctio rationis innititur

distinctioni virtuali maiori aut minori, dicitur cum fundamento in re perfecto aut imperfecto. Thesis igitur contendit perfectiones divinas inter se distingui cum fundamento in re, ita ut singulae perfectiones inter se obiective non praescindant, sed in unaquaque omnes actu implicite includantur, etsi non explicentur. Ita, ut exemplo utamur, sapientia divina actu implicite ceteras perfectiones continet et ratione distinguitur a ceteris eo tantum, quod ipsa explicite enuntiatur, ceterae vero implicite tantum.

Haec distinctio non arguit compositionem in re, de qua verificatur, sed relinquit intactam summam rei simplicitatem. Cum enim unaquaeque perfectio ceteras actu in se contineat, non se habet ut pars potentialis ad eas.

6. Aliqui docebant perfectiones divinas distingui inter se ratione ratiocinante tantum. Quae sententia a S. Thoma attribuitur Avicennae et Moysi Maimonidi (saec. XII). Certo ita docuerunt Occam et Nominalistae. Sententia in thesi enuntiata est S. Thomae et omnino communis.

795. Prob. th. I p.: Essentia Dei physica consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito et in summa simplicitate. Ex eo quod Deus est ipsum esse subsistens: Esse subsistens consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito et in summa simplicitate. Atqui Deus est esse subsistens. Ergo essentia Dei physica consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito et in summa simplicitate.

Min. patet ex conclusione uniuscuiusque viae ad probandum Deum esse et explicatur insuper ex dictis n. 704, 1.

Ad mai. a) Esse subsistens consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito; ipsum enim esse subsistens non limitatur ab intrinseco ratione sui ipsius, quia esse in sua ratione formali nullam imperfectionem includit (cf. n. 706 sq.); non limitatur ab extrinseco, limitatio enim eius ab extrinseco esset aut ab essentia, in qua reciperetur, aut a causa efficiente. Atqui non limitatur ab essentia, quia est irreceptum, neque limitatur a causa efficiente, quia causam efficientem non habet, sed est a se. Ceterum, cum nihil possit fieri modo contrario essentiae suae, id quod per essentiam suam non limitatur, sed ex essentia sua est infinitum, neque a causa efficiente limitari potest. Quia igitur esse subsistens nullo modo limitatur, possidet omnes perfectiones in gradu infinito; nam carere aliqua perfectione est esse limitatum, similiter habere aliquam perfectionem in gradu finito. *b)* Esse subsistens consistit in cumulo omnium perfectionum in summa simplicitate; infinitum enim excludit omnem compositionem ex partibus; nam partes dicunt limitationem: Partes enim se habent inter se et ad totum sicut potentia ad actum; complendo se ad invicem complent seu perficiunt totum, quod proinde,

utpote constans ex limitatis et potentialibus, etiam ipsum limitatum et potentiale sit oportet. Neque si numerus partium esset infinitus, haberetur infinitum simpliciter, sed infinitum secundum quid, secundum numerum tantum. Si infinities repetitur actus limitatus, infinities repetitur etiam limitatio seu potentialitas. Atqui, quod excludit omnem compositionem, est summe simplex, ut patet ex st. qu.

Prob. II p.: Perfectio a perfectione differt plus quam ratione ratiocinante. Ex intrinseca diversitate conceptuum obiectivorum diversarum perfectionum: Ea differunt plus quam ratione ratiocinante, quorum conceptus obiectivi sunt intrinsecus diversi. Atqui conceptus obiectivi diversarum perfectionum divinarum sunt intrinsecus diversi. Ergo diversae perfectiones differunt plus quam ratione ratiocinante.

Min. eo probatur, quod alia ratio obiectiva intrinsecus diversa obversatur menti seu alio concipitur modo Deus (i. e. aliae notae explicantur), cum ut iustus, alio, cum ut misericors concipitur, cum ut intelligens, cum ut volens concipitur.

Prob. III p.: Perfectiones non distinguuntur nisi ratione ratiocinata cum fundamento in re imperfecto. Per exclusionem: Quae non distinguuntur ratione ratiocinante tantum, nec tamen distinguuntur neque realiter neque ratione cum fundamento in re perfecto, haec distinguuntur ratione cum fundamento in re imperfecto. Atqui perfectiones divinae non distinguuntur ratione ratiocinante tantum, nec distinguuntur realiter nec cum fundamento in re perfecto. Ergo perfectiones divinae distinguuntur ratione cum fundamento in re imperfecto.

Mai. exhibet divisionem completam.

Ad min. a) Perfectiones divinae non distinguuntur ratione ratiocinante tantum, patet ex II p. th. *b)* Perfectiones divinae non distinguuntur realiter, patet ex I p. th. *c)* Perfectiones divinae non distinguuntur ratione cum fundamento in re perfecto; perfectio enim divina, eo ipso quod est divina, est infinita simpliciter omnem perfectionem in se includens et omnem imperfectionem excludens; quare conceptus obiectivi perfectionum divinarum, quamvis intrinsecus diversi, tamen non differunt nisi secundum implicitum et explicitum. Ea autem, quorum conceptus obiectivi intrinsecus quidem diversi, tamen non differunt nisi secundum implicitum et explicitum, distinguuntur ratione cum fundamento in re imperfecto tantum.

796. Coroll. 1. Ergo Deus est a c t u s p u r u s. Actus purus et infinitas et omniperfectio synonyma sunt, i. e. non distinguuntur inter se nisi ratione ratiocinante. Infinitas enim dicit n e g a t i v e (nomine tenus, nam positivam perfectionem exprimit, cum sit negationis seu limitum negatio) idipsum quod actus purus a f f i r m a -

tive, et omniperfectio conotative, conotando distinctiones rationis, quas intellectus noster circa essentiam Dei facere potest, attribuendo ei diversas perfectiones in creaturis repertas. Perfectio enim actus est, et omniperfectio est omnis actus seu plenitudo actus.

2. Ergo Deus non potest venire in compositionem aliorum, i. e. non potest fieri pars alterius rei. Quo refutatur hylozoismus, qui ponit Deum esse animam mundi, et materialismus Davidis de Dinanto († ca. 1210), qui docuit Deum esse materiam primam. Anima enim et materia sunt partes seu substantiae incompletae[1].

3. Ergo omnis perfectio, quae praedicatur de Deo, non significat aliquod accidens, sed simplicissimam Dei substantiam continentem in se omnes perfectiones.

4. Ergo Deus non fundat conceptum limitatum seu obiective praecisum (in Deo non est distinctio virtualis maior), hoc enim imperfectionis esset. At propter ipsam perfectionem suam infinitam et eminentiam fundamentum praebet, ut a nobis sub diversis respectibus seu diversis conceptibus concipiatur et consideretur, in quo ipso consistit distinctio virtualis minor, quae imperfecte fundat distinctionem in intellectu nostro, qui propter limitationem suam unico conceptu nequit exhaurire totam plenitudinem divinae perfectionis, quia nequit adaequate concipere Deum. Fundamentum igitur distinctionis, qua perfectiones divinae distinguuntur inter se, est duplex: *a)* obiectivum : infinita plenitudo et eminentia divinae perfectionis, *b)* subiectivum : limitatio intellectus nostri.

5. Ergo in Deo non salvatur actus primus ut virtualiter distinctus ab actu secundo. Hoc ipso enim, quod significatur intellectus (potentia intellectiva — quasi actus primus) ut divinus, significatur ut actus purus ac proinde ut actus ultimus. Sed inter substantiam Dei et operationem datur distinctio virtualis (minor), quia utraque potest concipi ut perfectio abstrahendo ab omni imperfectione seu potentialitate.

6. Ergo Deus non componitur ex genere et differentia specifica neque sub genere continetur ; haec enim supponunt distinctionem virtualem maiorem.

7. Ergo divinas perfectiones seu essentiam Dei physicam cognoscimus, applicando ei perfectiones in mundo repertas et removendo imperfectiones omnes (cf. n. 563), i. e. per viam affirmationis (affirmando perfectiones) et negationis (negando imperfectiones). Sed duplicis generis est perfectio: quaedam est simpliciter simplex, quae definitur a S. Anselmo : « quae omnimodo

---

[1] In unione hypostatica Verbum divinum proprie non fit pars humanae naturae, quia non se habet per modum incompleti, quod mutaretur et perficeretur, sed se habet tamquam pure actuans et terminans naturam humanam, ita ut tota mutatio se teneat ex parte humanae naturae Christi (cf. n. 777, 2).

maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa » (Monol. cap. 15 al. 21), quae in ratione sua formali nullam imperfectionem involvit, ut intellectio, volitio ; alia est mixta, quae in ratione sua formali imperfectionem involvit, ut ratiocinari, sentire. Haec in Deo formaliter non invenitur ; in Deo enim nulla imperfectio inest ; remota autem imperfectione a perfectione mixta destruitur eius conceptus formalis seu proprius, ideo in Deo non invenitur nisi virtualiter eminenter, i. e. non secundum rationem suam formalem, sed in perfectiore, quod virtute sua complectitur atque excedit eam. Ita in Deo non est sensitiva cognitio, qua nos directe attingimus individua corporea. Sed intellectus divinus directe attingit singularia omnia cognitione quidditativa, cum intellectus noster directe et quidditative non cognoscat nisi universale ; ideo eius cognitio compleri debet cognitione sensitiva. Perfectiones vero simpliciter simplices in Deo continentur formaliter, sed formaliter eminenter, i. e. non secundum modum imperfectum, secundum quem inveniuntur in mundo. Ita intellectio in nobis est accidens, in Deo est substantia seu ipsum esse subsistens.

797. Schol. Cum Deum cognoscamus ex rebus mundanis, ex ipsis eum etiam nominamus, attribuendo ei perfectiones in mundo repertas, removendo imperfectiones. Duplicis generis sunt nomina, quae de Deo dicuntur : quaedam significant perfectiones mixtas, et haec improprie tantum seu metaphorice conveniunt Deo ; quaedam significant perfectiones simpliciter simplices, et haec proprie conveniunt, sed dicuntur secundum analogiam. Cum enim Deo applicantur, semper significant infinitum esse divinum, quod transcendit omne genus. Perfectio simpliciter simplex est in Deo formaliter, quia eius ratio propria salvatur in Deo — est in Deo formaliter eminenter, quia eius ratio continetur in perfectiore, in perfectissimo, in esse infinito [1] — dicitur tamen analogice, quia non est praescindibilis (perfecte) a ceteris perfectionibus. Analogia, secundum quam nomina de Deo dicuntur, formaliter est proportionalitatis, virtualiter attributionis. Ita sapientia dicitur secundum analogiam proportionalitatis, quatenus significat habitudinem Dei ad cognitionem et operationem suam, quae similis est habitudini hominis, qui dicitur sapiens, ad cognitionem et operationem suam ; sed divina sapientia est ipsum esse subsistens, humana est accidens : secundum analogiam attributionis virtualem dicitur, quatenus sapientia, sicut generatim omnis perfectio, per prius et principalius convenit Deo, et cetera dicuntur sapientia per ordinem ad Deum, sapientia a Deo participata.

[1] Similiter vegetativum et sensitivum dicuntur esse in anima humana formaliter eminenter.

Cum perfectiones divinae inter se differant non ratione ratiocinante tantum, sed ratione ratiocinata, nomina, quibus has perfectiones significamus, non sunt synonyma. Quamquam enim significant idem obiectum materiale, actum purum continentem in se omnem perfectionem, non tamen significant idem obiectum formale, quia significant conceptus obiectivos intrinsecus diversos.

798. Obi. *Contra I p.* 1. Primum principium est imperfectissimum, ac proinde non consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito et summa simplicitate. Atqui essentia Dei physica est primum principium. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Principium absolute primum, actuale, efficiens, *nego;* principium relative primum, potentiale, *conc. Contradist. min.* Relate ad actum, qui fit ex potentia, potentia seu imperfectum praecedit perfectum, sed simpliciter primum est actus seu perfectum (cf. n. 656 c).

2. Atqui principium absolute primum, actuale, efficiens non consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito et summa simplicitate. *Probo.* Quod consistit in cumulo omnium perfectionum in gradu infinito et summa simplicitate, consisteret in cumulo eorum, quae se excludunt ad invicem. Atqui principium absolute primum non consistit in cumulo eorum, quae se excludunt ad invicem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod consistit in cumulo omnium perfectionum simpliciter simplicium, *nego;* in cumulo perfectionum simpliciter simplicium et mixtarum, *subdist.:* Si perfectiones mixtae insunt formaliter, *conc.;* si insunt non formaliter, sed virtualiter eminenter, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

Contra II et III p. 1. Perfectiones, quae constituunt essentiam summe simplicem, non differunt plus quam ratione ratiocinante. Atqui perfectiones divinae constituunt essentiam summe simplicem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si non datur distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto, quae relinquit intactam summam rei simplicitatem, *conc.;* si datur, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

2. Atqui neque haec distinctio relinquit intactam summam Dei simplicitatem. *Probo.* Distinctio, quae fit per praecisionem obiectivam, non relinquit intactam summam Dei simplicitatem. Atqui haec distinctio fit per praecisionem obiectivam. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quae fit per praecisionem perfectam, *conc.;* per imperfectam, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui neque distinctio rationis per praecisionem imperfectam relinquit intactam summam Dei simplicitatem. *Probo.* Distinctio rationis, qua concipitur Deus conceptibus diversis, quorum nullus exhaurit totam plenitudinem divinae perfectionis, non relinquit intactam summam Dei simplicitatem. Atqui distinctio rationis per praecisionem imperfectam est distinctio, qua concipitur Deus conceptibus diversis etc. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quorum nullus exhaurit totam plenitudinem divinae perfectionis secundum id, quod explicat, ita tamen, ut implicite et in confuso contineat totam hanc plenitudinem, *nego;* ita ut neque implicite et in confuso contineat totam hanc plenitudinem, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *J. Bittremieux,* Similitudo creaturarum cum Deo fundamentum cognoscibilitatis Dei, DThPlac 43 (1940) 310–323. *V. Brusotti,* L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio, RFNS 27 (1935) 31–66. *Th. M. Pègues,* Théologie thomiste d'après Capreolus. L'idée de Dieu en nous, RTh 8 (1900/01) 505–530. *E. Winance,* L'essence divine et la connaissance humaine dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas, RNSPh 55 (1957) 171–215.

Ad 795 sq. *Aristoteles* Dei simplicitatem et infinitatem ostendit Phys. VIII 10. « Dicit quod ex praedeterminatis manifestum est, quod impossibile est primum movens immobile habere aliquam magnitudinem, vel ita quod ipsum sit corpus, vel quod sit virtus in corpore ... Quod autem primum movens immobile necesse sit habere potentiam infinitam, probat per id quod demonstratum est supra, quod impossibile est a potentia finita moveri aliquid secundum infinitum tempus. Primum autem movens causat perpetuum motum et continuum, et tempore infinito unus et idem exsistens: alioquin motus ille non esset continuus [de hac suppositione falsa Aristotelis cf. text. *S. Thomae* ad 790, arg. III]. Ergo habet potentiam infinitam ... Manifestum est itaque quod primum movens est indivisibile: et quia nullam partem habet, sicut etiam est indivisibile punctum; et etiam sicut omnino nullam habens magnitudinem, quasi extra genus magnitudinis exsistens » (φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος: 267 b 25. *S. Thom.* lect. 23 n. 9; cf. Met. XII 7, 1073 a 3; *S. Thom.* lect. 8 n. 2548 sqq.). In c. 6 Met. XII « ostendit ulterius, ... quod non solum sit aliqua substantia sempiterna movens et agens, sed etiam quod eius substantia sit actus. Dicit ergo, quod neque est sufficiens ad sempiternitatem motus, si substantia sempiterna agat, sed tamen secundum suam substantiam sit in potentia ... Si enim sit tale movens, in cuius substantia admiscetur potentia, contingit id non esse. Quia quod est in potentia contingit non esse. Et per consequens continget quod motus non sit, et sic motus non erit ex necessitate, et sempiternus. Relinquitur ergo, quod oportet esse aliquod primum principium motus tale, cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum ... Concludit ulterius, quod oportet huiusmodi substantiam esse immaterialem » (δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι ... ἄνευ ὕλης: 1071 b 19. *S. Thom.* lect. 5 n. 2494 sq.). *S. Thomas*: « Res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo prout sunt principia communia omnium entium; alio modo prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi principia, quamvis in se sint maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea, ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II Met., per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt » (De Trin. V, 4 c). « Deus non solum est sua essentia, ... sed etiam suum esse ... Quia ... illud cuius esse est aliud ab essentia sua, [habet] esse causatum ab alio ... [Sed] Deum dicimus esse primam causam » (S. th. I 3, 4; cf. I Dist. 8, 4 a. 2; Pot. 7, 2; C. g. I 22). « Deus est actus infinitus, quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis ... Alio modo ex parte recipientis ... Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a seipso; neque finitur ex alio recipiente; ... est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet quod Deus est infinitus » (Pot. 1, 2 [vide ex eod. art., ad 705]; cf. C. g. I 43; Comp. 18–21 [vide text. ad 657]; S. th. I 4, 2; 7, 1; 50, 2 ad 3 fin.; 75, 5 ad 4). « Deum omnino esse simplicem [est] manifestum ... Tertio, quia omne compositum causam habet: ... Deus autem non habet causam ... Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est ... Quinto, quia ... in omni composito est aliquid quod non est ipsum ... Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest » (S. th. I 3, 7; cf. I Dist. 8, 4 a. 1; Pot. 7, 1; C. g. I 18; Comp. 9 et 22). « Cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem eius apprehendere [intellectus noster], et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonyma, inquantum significant rationes diversas ... Sic ergo patet quod plura-

litas nominum venit ex hoc quod ipse Deus intellectum nostrum excedit. Quod Deus autem excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur» (I Dist. 2 a. 3). «In Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei» (l. c. a. 2; cf. S. th. I 13, 3—5). «In Deo nullum [est] accidens; ... cum Deus sit actus purus» (Pot. 7, 4; cf. I Dist. 8, 4 a. 3; C. g. I 23; Comp. 23; S. th. I 3, 6). «In Deo non est aliud potentia [actus primus] et aliud actio [actus secundus]» (C. g. II 9). «Cum esse Dei sit eius essentia, ... si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens ... Unde relinquitur quod Deus non sit in genere» (S. th. I 3, 5; cf. I Dist. 8, 4 a. 2; Ente et ess. c. 6; C. g. I 24 sq.; Pot. 7, 3; Comp. 12—14). «Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deo deveniri tribus illis modis ..., scil. per causalitatem [affirmationem], remotionem, eminentiam» (I Dist. 3, 1 a. 3; cf. ib. div. prim. part. text.; dist. 8, 1 a. 1 ad 4; Pot. 7, 5 ad 2; q. 9, 7; C. g. I 14 30; S. th. I 12, 12; 13, 1 et 10 ad 5; 84, 7 ad 3; II-II 27, 4 c. fin.).

§ 2. De essentia Dei metaphysica

Thesis 33: *Essentia Dei metaphysica non consistit in cumulo omnium perfectionum neque in infinitate radicali neque in intelligere radicali, sed in esse a se, quod formaliter identificatur cum ipso esse subsistente et cum subsistente intellectionis intellectione.*

799. St. qu. 1. Essentia metaphysica seu constitutivum metaphysicum naturae est id, quo primo constituitur res seu ab omnibus aliis distinguitur, quodque est prima radix ceterorum, quae de re concipiuntur. Essentia Dei physica consistit in simplicissima unitate omnium perfectionum, inter quas tamen datur distinctio rationis cum fundamento in re. Quodsi datur distinctio, datur etiam prius et posterius eodem modo, i. e. cum fundamento in re inter diversas perfectiones, ita ut dici possit secundum nostrum modum concipiendi, cum fundamento tamen in re, unam perfectionem fluere ex altera, seu unam, quae dicitur prior, esse rationem alterius, quae illa posterior dicitur. Ita recte dicitur Deum habere voluntatem, quia habet intellectum, seu intellectum esse radicem voluntatis, quae profluere dicitur ex intellectu. Quae cum ita sint, quaerimus, quaenam inter perfectiones divinas sit prima omnium et radix cete-

rarum, seu quaenam sit id, quo primo constituatur Deus et distinguatur ab omnibus aliis. Quae est quaestio de essentia metaphysica Dei.

2. Occam et Nominalistae, cum, reiecta distinctione virtuali, non possint distinguere inter essentiam physicam et metaphysicam, docent essentiam Dei consistere in cumulo aggregato ex omnibus perfectionibus. Scotus et Scotistae essentiam Dei metaphysicam in infinitate inveniunt radicali. Docet enim Scotus ens univocum ad Deum et creaturas (cf. n. 174, 2), infinitatis et finitatis modo contrahi ad Deum et ad creaturas. Infinitas autem et finitas secundum Scotum non habent rationem differentiae specificae, sed sunt modi intrinseci. Quapropter ens, quamvis univocum, non est genus. Hanc infinitatem Scotus radicalem vocat, quia non praedicatur de Deo ad instar attributi, sed ante omnia attributa intrinsecus entitatem afficit eamque divinam constituit. Ex hac infinitate fluunt attributa et per eam determinantur ad esse divinum.

Thomistae omnes, cum reiciant univocationem inter Deum et creaturas et Deum creaturasque habeant ut primo diversa, essentiam divinam unica formalitate constitui docent. Quam tamen formalitatem non omnes eodem modo assignant. Multi eam in aseitate seu in esse a se inveniunt. Ita Capreolus, Caietanus, D. Báñez (1528—1604). Quam sententiam etiam plures extra scholam thomisticam sequuntur, ut Molina, Toletus, J. B. Franzelin (1816—1886). Aliqui Thomistae recentes, distinguentes esse a se ab ipso esse subsistente, docent non in illo, sed in hoc seu in reali identitate inter essentiam et exsistentiam consistere metaphysicum constitutivum essentiae divinae. Alii Thomistae distinguunt inter essentiam divinam stricte sumptam, quae est primum principium in linea entitativa, et naturam, quae est primum in linea operativa, et naturae constitutivum in intelligere reponunt sive radicali — ita V. Ferre († 1682) et P. Godoy († 1677) —, sive actualissimo — ita Ioannes a S. Thoma, J. B. Gonet (1616—1681), C. R. Billuart (1685—1757). Intelligere hoc radicale explicant per immaterialitatem in summo, intelligere actualissimum per intelligere depuratum imperfectione accidentalitatis et egressionis ex potentia aliqua intellectiva seu per intelligere subsistens. Et hi quidem concedunt essentiae stricte sumptae constitutivum esse aseitatem, et in Deo « esse » et « intelligere » formaliter identificari. Quare nos thesi nostra, abstrahendo a distinctione inter naturam et essentiam (de qua infra coroll. 3), cum theologis scholae benedictinae thomisticae Salisburgensis P. Mezger (1637—1702) et Pl. Renz († 1748) statuimus essentiam Dei metaphysicam consistere in esse a se, quod formaliter identificatur cum ipso esse subsistente et intelligere subsistente sui ipsius.

3. Circa a s e i t a t e m haec praenotentur: *a)* Ens a se non est conceptus mere negativus, sed maxime positivus: Tota scientia est in quaerenda ratione sufficiente eorum, quae sunt; ideo si quae sunt, quae a se rationem sui sufficientem non habent, intellectus non quiescit in ipsis, sed extra ipsa rationem eorum sufficientem quaerit, quoadusque inveniat ens, quod a se rationem sui sufficientem habet, et ex quo ultimatim possit explicare ea, quae a se rationem sui sufficientem non habent. Exinde ineluctabilis necessitas scientifica ponendi Deum seu ens a se. Ex hoc etiam apparet conceptum entis a se esse conceptum maxime positivum neque significare tantum ens, quod non est ab alio, sed ens, quod habet a se, per essentiam suam, sui esse rationem sufficientem. *b)* Esse a se est supremus modus essendi per se: Esse per se est independentia in exercendo actu essendi. Triplex est modus essendi per se. Infimus est, qui competit cuicumque substantiae etiam incompletae in ratione substantialitatis: independentia in exercendo actu essendi a subiecto inhaesionis. Secundus modus est independentia ab alia comparte substantiali in exercendo actu essendi, quae competit substantiae completae in ratione substantialitatis. Tertius modus est independentia a quacumque causa influente, quae competit soli enti a se, et secundum hunc supremum modum essendi per se solus Deus est substantia. Perperam autem omnino quis aseitatem positive ita conciperet, quasi Deus esset c a u s a sui, ut fecit H. Schell (1850—1906). Hic enim conceptus *α)* est absurdus; quod enim esset causa sui, deberet simul esse et non esse, *β)* « fieri » seu evolutionem introducit intra naturam divinam, quod eius purissimam actualitatem destruit et est principium pantheismi evolutionis.

800. Prob. th. I p.: Essentia Dei metaphysica non consistit in cumulo omnium perfectionum. Ex eo quod omniperfectio est essentia Dei physica: Non rite explicat essentiam Dei metaphysicam sententia, quae essentiam metaphysicam cum physica confundit. Atqui sententia, secundum quam essentia Dei consisteret in cumulo omnium perfectionum, essentiam metaphysicam cum physica confundit. Ergo sententia haec non rite explicat essentiam Dei metaphysicam.

Prob. II p.: Neque in infinitate radicali. Ex eo quod infinitas non est prima perfectio: Essentia Dei metaphysica non consistit in eo, quod non est prima perfectio et radix ceterarum. Atqui infinitas non est prima perfectio. Ergo essentia Dei metaphysica non consistit in infinitate radicali.

Ad min. Infinitas Dei sequitur esse subsistens (cf. n. 795).

Prob. III p.: Neque in intelligere radicali. Ex eo quod intelligere radicale non est summa immaterialitas: Intelligere radicale

esset, secundum eos, qui hanc sententiam propugnant, immaterialitas in summo, ut patet ex st. qu. Atqui immaterialitas in summo non est intelligere radicale, sed actuale, ut patet ex n. 466, 3. Ergo essentia Dei metaphysica non consistit in intelligere radicali.

Prob. IV p.: Essentia Dei metaphysica consistit in esse a se.

Arg. I. Ex eo quod esse a se est id, quo primo Deus differt ab omni alio: Essentia Dei metaphysica est id, quo primo Deus differt ab omni alio, quod non est Deus. Atqui hoc est esse a se. Ergo esse a se est essentia Dei metaphysica.

Prob. min. a) Esse a se est id, quo Deus differt ab omni alio, quia alia sunt causata seu habent extra se rationem sui sufficientem, ex qua sunt; Deus est incausatus seu habet a se rationem sufficientem, ex qua est. *b)* Esse a se est id, quo primo Deus differt ab omni alio; nam ceterae perfectiones (attributa), quae propriae sunt Deo, ut esse necessarium, infinitum, omniperfectum, simplicissimum, maxime unum, immutabilem, ita radicantur in esse a se, ut exinde deducantur a priori per demonstrationem propter quid (quoad infinitatem, omniperfectionem, simplicitatem hoc patet ex th. praec., quoad cetera ex infra dicendis, cf. n. 802). Quae vero communes sunt Deo cum aliis, ut ratio substantiae, spiritus, sapientiae, bonitatis etc., per esse a se ad esse Dei primo trahuntur, sicut intelligere, quod est commune homini et angelo, per «rationale» ad hominis intelligere trahitur, ac proinde «rationale» est metaphysicum constitutivum essentiae humanae.

Arg. II. Ex eo quod esse a se est ratio perfectissima: Constitutivum essentiae Dei metaphysicum debet esse ratio perfectissima. Atqui ratio perfectissima est esse a se. Ergo esse a se est constitutivum essentiae Dei metaphysicum.

Mai. patet ex conceptu constitutivi metaphysici essentiae Dei, quae est radix omnis perfectionis.

Prob. min. Hoc est perfectissimum, cui nihil imperfectionis admiscetur neque intrinsecus neque extrinsecus. Atqui ipsi esse a se nihil imperfectionis admiscetur, neque intrinsecus neque extrinsecus: non intrinsecus, quia esse in ratione sua formali nullam imperfectionem includit (cf. n. 706 sq.); non extrinsecus, quia est a se seu per se ipsum. Ceterae vero perfectiones, nisi formaliter identificantur cum esse a se (ut intelligere subsistens), ex sua ratione formali aliquid minus perfecti dicunt neque proinde convenire possunt Deo, nisi quatenus, ut divinae, perfectiones omnes actu implicite includunt [1] (cf. etiam n. 586).

---

[1] Ceterae perfectiones divinae non dicunt imperfectionem, sicut perfectiones mixtae quae ideo Deo convenire non possunt formaliter, sed non dicunt rationem perfectissimam secundum id, quod explicant.

Prob. V p.: Esse a se formaliter identificatur cum esse subsistente.

Arg. I. Ex eo quod esse a se significat esse per essentiam : Esse a se significat esse per essentiam, i. e. essentiam habere in se rationem sufficientem sui esse, seu essentiam simul esse id «quo» est, seu id «quod» est (essentiam) esse id «quo» est (exsistentiam), seu id « quod » est et id « quo » est identificari. Atqui id quod est (essentiam) et id quo est (exsistentiam) identificari, est formaliter idem atque ipsum esse subsistere. Ergo esse a se formaliter identificatur cum esse subsistente.

Arg. II. Ex eo quod esse a se significat esse per se modo perfectissimo : Esse a se significat esse, quod est perfectissime per se (cf. st. qu. 3). Atqui esse, quod est perfectissime per se, est esse subsistens. Ergo esse a se formaliter identificatur cum esse subsistente.

Prob. VI p.: Esse a se seu esse subsistens formaliter identificatur cum subsistente intellectionis intellectione. Ex eo quod esse a se significat actum secundum subsistentem immaterialiter : Esse, quod est in se immaterialiter, seu habet se ipsum immaterialiter ut actus secundus, est formaliter subsistens intellectio sui ipsius (cf. n. 466, 3). Atqui esse subsistens est formaliter esse, quod est in se immaterialiter, seu habet seipsum immaterialiter ut actus secundus. Ergo esse subsistens formaliter identificatur cum subsistente intellectionis intellectione.

801. Coroll. 1. Ergo in Deo essentia et exsistentia non distinguuntur nisi distinctione rationis ratiocinantis seu sine fundamento in re, quia in thesi ostendimus ens a se (essentiam divinam) et esse subsistens (exsistentiam) f o r m a l i t e r identificari. Cum igitur dicimus Deum ens a se, quod a se, ab essentia sua, habet rationem sui sufficientem, seu cuius essentia est ratio exsistentiae, totum hoc dicimus secundum distinctionem rationis ratiocinantis, concipiendo i m p e r f e c t e essentiam Dei quasi priorem ad exsistentiam, et exsistentiam quasi fluentem ex essentia. At quamquam haec distinctio inter essentiam et exsistentiam divinam est sine fundamento in re, circa quam fit distinctio, i. e. sine fundamento in Deo, est tamen cum fundamento in a l i i s rebus, i. e. in creaturis, in quibus essentia et esse realiter distinguuntur. Admittit enim etiam distinctio rationis ratiocinantis gradus quosdam. Est quidem omnis distinctio rationis ratiocinantis sine fundamento intrinseco in re, circa quam fit distinctio. At quaedam habet fundamentum in alia re, quatenus una ratio simplex in superiore et non divisibilis, ne secundum implicitum et explicitum quidem, aequivalet pluribus rationibus in inferioribus (quae enim sunt simplicia et indivisibilia in superioribus, in inferioribus disperguntur et dividuntur), ut obtinet in Deo quoad essentiam

et exsistentiam ; quaedam vero distinctio rationis ratiocinantis ne in alia quidem re habet fundamentum. Distinguibilitas (rationis ratiocinantis) cum fundamento in alia re dicitur distinctio virtualis e x t r i n s e c a , quae opponitur distinctioni virtuali i n t r i n s e c a e tum maiori (per praecisionem perfectam) tum minori (per praecisionem imperfectam secundum implicitum et explicitum). Non est igitur in Deo inter essentiam et exsistentiam distinctio virtualis intrinseca, est tamen extrinseca.

2. Ergo esse a se et ipsum esse subsistens et intelligere subsistens non distinguuntur inter se nisi distinctione rationis ratiocinantis. At intelligere subsistens ab esse a se et esse subsistente distinguitur distinctione virtuali extrinseca, quae non verificatur inter esse a se et esse subsistens.

3. Ergo in Deo essentia et natura seu primum principium lineae entitativae et primum principium lineae operativae virtualiter intrinsecus non differunt, differunt tamen virtualiter e x t r i n s e c u s . Quare nihil obest, quominus secundum nostrum modum concipiendi distinctione rationis ratiocinantis cum fundamento in creaturis distinguamus in Deo naturam ab essentia et huius constitutivum metaphysicum dicamus esse a se, illius vero intelligere subsistens.

4. Ergo recte Aristoteles Deum definit νοήσεως νόησιν (cf. text. infra cit.). Est enim Deus subsistens intellectio sui ipsius. Nam Deus ut esse subsistens est forma (actus secundus) immaterialiter habens seipsam ; atqui haec est cognitio seu intellectio sui ipsius.

5. Ergo in Deo subiectum intelligens et obiectum intellectum et intellectio formaliter idem sunt.

6. Ergo obiectum formale proprium intellectus divini est essentia divina, quam perfectissime intelligit seu comprehendit. Obiectum proprium est, ad quod intelligendum intellectus est immediate determinatus ; atqui intellectus divinus immediate per identitatem formalem est determinatus ad suam essentiam intelligendam, et quidem comprehensive intelligendam, quia tanta est intellectio divina, quanta est intelligibilitas essentiae propter formalem utriusque identitatem. Cum intellectus divinus sit coniunctus essentiae divinae, non per informationem, sed per identitatem formalem, sine specie eam intelligit, seu species, qua intelligit, est ipsa essentia divina.

7. Ergo Deus est infinita veritas logica et ontologica. Intellectus enim divinus est perfecte adaequatus (per identitatem) cum obiecto infinito (cf. n. 634—636).

8. Ergo absurdum est fingere Deum ens inconscium (contra E. de Hartmann).

9. Ergo Deus est ens vivens et personale, quia intellectio est perfectissima vita, et persona est suppositum intelligens.

802. Schol. Perfectiones divinae, quae sequuntur essentiam metaphysicam seu promanant ex ea (secundum distinctionem cum fundamento in re imperfecto), sunt proprietates seu a t t r i b u t a divina. Circa haec attributa versari possumus duplici scientia: imperfecta seu « quia », et perfecta seu « propter quid ». Versamur circa attributa divina scientia « quia » deducendo ea ex essentia Dei physica per demonstrationem « quia », non assignando propriam uniuscuiusque rationem ; scientia autem perfecta seu « propter quid » versamur circa attributa deducendo ea ex essentia metaphysica per demonstrationem « propter quid », assignando uniuscuiusque propriam rationem ita, ut ordo noster logicus respondeat perfecte ordini ontologico. Id quod iam effecimus thesi praec., deducendo ex ente a se infinitatem, ex infinitate simplicitatem, et efficiemus capite III, de aliis attributis Dei entitativis, et capite IV, de attributis operativis. Attributa autem divina hoc fere ordine sequuntur essentiam metaphysicam: *a)* in linea e n t i t a t i v a ex essentia metaphysica immediate promanat infinitas (et omniperfectio et actus purus, quae synonyma sunt infinitatis), infinitatem ex una parte sequitur simplicitas, simplicitatem unitas, unitatem distinctio a mundo, ex altera parte infinitatem sequitur immutabilitas, immutabilitatem aeternitas ; *b)* in linea o p e r a t i v a ex essentia metaphysica, prout est intelligere subsistens, promanat voluntas, ex intellectu et voluntate potentia agendi ad extra et scientia.

803. Obi. *Contra I p.* Essentia metaphysica, cuius perfectiones inter se praescindibiles non sunt, consistit in cumulo omnium perfectionum. Atqui essentia metaphysica Dei est essentia, cuius perfectiones inter se praescindibiles non sunt. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Cuius perfectiones inter se nullo modo praescindibiles sunt, *conc.;* cuius perfectiones non sunt praescindibiles perfecte, sunt tamen imperfecte, *nego. Contradist. min.*

Contra IV et V p. 1. Aseitas, est aliquid negativi. Atqui essentia Dei metaphysica non est aliquid negativi, sed est positiva perfectio. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Aseitas si sumitur mere negative pro non esse ab alio, *conc.;* si sumitur pro essentia, quae est esse subsistens, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

2. Atqui esse subsistens non est essentia Dei metaphysica. *Probo.* Essentia Dei metaphysica non consistit in aliqua ratione communi contracta per differentiam specificam. Atqui esse subsistens est ratio communis: « esse », contractum differentia specifica perseitatis. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Esse est ratio univoce communis, *nego;* esse est analogice commune, quod perseitate seu subsistentia sua toto differt ab omni ente creato, *conc. Dist. consq.:* Ita ut esse sit ratio univoca perseitatis differentia contracta, *conc.;* ita ut esse divinum subsistentia sua toto differat ab omni ente creato, *nego.*

Contra III et VI p. 1. Quod identificatur formaliter cum intelligere radicali, non identificatur formaliter cum intelligere actuali seu cum subsistente intellectionis intellectione. Atqui esse subsistens identificatur formaliter cum intelligere radicali. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Si in Deo daretur intelligere radicale, *conc.;* si non datur, *nego. Dist. consq.* Sicut in Deo non datur actus primus ut virtualiter distinctus ab actu secundo (cf. n. 796, 5), ita neque datur intelligere radicale, sed actualissimum tantum.

2. Atqui in Deo datur intelligere radicale. *Probo*. In eo datur intelligere radicale, in quo datur immaterialitas. Atqui in Deo datur immaterialitas. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* In quo datur immaterialitas ut actus primus, quae est radix cognitionis stricte, *conc.*; in quo datur immaterialitas ut actus secundus, quae est radix cognitionis late seu formale constitutivum cognitionis, *nego*. *Contradist. min.* Immaterialitas proprie et stricte non est radix cognitionis, sed est formale constitutivum gradus cognoscitivi (cf. n. 463, 2). Si haec immaterialitas est in linea actus primi, est cognitio radicalis (ut intelligere radicale); si est in linea actus secundi, est cognitio actualis (ut intelligere actuale).

Bibliographia. *J. Bittremieux*, Deus est suum esse, creatura non est suum esse, DThPlac 32 (1929) 383–426; 33 (1930) 271–304. *St. Deandrea*, L'identità dell'essere et del conoscere della Verità divina, Ag 15 (1938) 465—514. *G. Feldner*, Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Prinzip seiner Wesenheit, JPhTh 7 (1893) 421–440. *J. Rauwens*, Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action, RNSR 53 (1955) 165–196. *F. Sawicki*, Das Problem der Aseität, PhJ 37 (1924) 143–161. *A. Straub*, Die Aseität Gottes, PhJ 16 (1903) 105—124; 414–430; 17 (1904) 16–32.

Ad 800 sq. *Aristoteles:* «Si autem primum movens est sempiternum et non motum, oportet quod non sit ens in potentia; quia quod est ens in potentia natum est moveri; sed quod sit substantia per se exsistens, et quod eius substantia sit actus» (ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα: Met. XII 7, 1072 a 25. *S. Thom.* lect. 6 n. 2518). Ibidem «ostendit, quod in primo intelligibili est adhuc perfectior intelligentia et delectatio quam in intelligente et desiderante ipsum. Et dicit, quod hoc est de ratione intellectus, quod intelligat seipsum inquantum transumit vel concipit in se aliquid intelligibile... Intellectus enim comparatur ad intelligibile sicut potentia ad actum;... et sicut perfectibile est susceptivum perfectionis, ita intellectus est susceptivus sui intelligibilis. Intelligibile autem proprie est substantia; nam obiectum intellectus est quod quid est; et propter hoc dicit, quod intellectus est susceptivus intelligibilis et substantiae. Et quia unumquodque fit actu, inquantum consequitur suam perfectionem, sequitur quod intellectus fiat in actu, inquantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium, quod est esse intelligibile. Et quia unumquodque, inquantum est actu, est agens, sequitur quod intellectus, inquantum attingit intelligibile, fiat "agens et operans" idest intelligens... Secundum opinionem Aristotelis, intelligibiles species rerum materialium non sunt substantiae per se subsistentes. Est tamen aliqua substantia intelligibilis per se subsistens, de qua nunc agit. Oportet enim esse primum movens substantiam intelligentem et intelligibilem. Relinquitur igitur, quod talis est comparatio intellectus primi mobilis ad illam primam intelligibilem substantiam moventem, qualis est secundum Platonicos comparatio intellectus nostri ad species intelligibiles separatas, secundum quarum contactum et participationem fit intellectus actu, ut ipse dicit. Unde intellectus primi mobilis fit intelligens in actu per contactum aliqualem primae substantiae intelligibilis. Propter quod autem unumquodque tale, et illud magis. Et ideo sequitur quod quicquid divinum et nobile, sicut est intelligere et delectari, invenitur in intellectu attingente, multo magis invenitur in intelligibili primo quod attingitur. Et ideo consideratio eiusdem et delectabilissima est et optima. Huiusmodi autem primum intelligibile dicitur Deus. Cum igitur delectatio, quam nos habemus intelligendo, sit optima, quamvis eam non pos-

simus habere nisi modico tempore, si Deus semper eam habet, sicut nos quandoque, mirabilis est eius felicitas. Sed adhuc mirabilior, si eam habet potiorem semper, quam nos modico tempore . . . Tertio . . . dicit quod Deus est ipsa vita. Quod sic probat : "Actus intellectus", idest intelligere, vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita. Nam actus, secundum quod ostensum est, perfectior est potentia. Unde intellectus in actu perfectius vivit quam intellectus in potentia, sicut vigilans quam dormiens. Sed illud primum, scil. Deus, est ipse actus. Intellectus enim eius est ipsum suum intelligere. Alioquin compararetur ad ipsum ut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod eius substantia est actus. Unde relinquitur quod ipsa Dei substantia sit vita, et actus eius sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens . . . Quare manifestum est ex praemissis, quod vita et duratio continua et sempiterna inest Deo, quia Deus hoc ipsum est quod est sua vita sempiterna » (. . . καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος... ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός : Met. XII 7, 1072 b 24. *S. Thom.* lect. 8 n. 2539 sqq.). Ibidem c. 9 movet duas quaestiones, quomodo scil. intellectus primi moventis immobilis se habeat ad suum intelligere, et quomodo se habeat ad suum intelligibile, et ostendit substantiam primi moventis non esse potentiam intellectivam, sed intellectionem actualem, et ipsum (primum movens) intelligere seipsum, non aliquid aliud (cf. tamen ad 865), ac proinde esse intellectionis intellectionem (καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις : 1074 b 34 ; cf. *S. Thom.* lect. 11 n. 2601 2608 sqq.). *S. Thomas :* « Hoc nomen Qui est... est maxime proprium nomen Dei... Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat [q. 3, 4], manifestum est, quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum ; unumquodque enim denominatur a sua forma » (S. th. I 13, 11). « In Deo ipsum esse suum est sua quidditas : et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum et est proprium nomen eius, sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua » (I Dist. 8, 1 a. 1). « Deus est ipsum esse per se subsistens : ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat » (S. th. I 4, 2 ; cf. text. ad 795 ; Pot. 7, 2 ad 5 [cit. ad 813]). « Deo hoc est esse, quod intelligere . . . Ipsum eius intelligere [est] eius essentia et eius esse » (S. th. I 14, 4, sed contra et c.), non solum identice, sed formaliter, nam « processio Verbi in divinis habet rationem generationis . . . quia in Deo idem est intelligere et esse » (I 27, 2). « Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur ; inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas ; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas, et propter hoc dicitur in libro De causis, quod sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum » (I 14, 2 ad 1). « Deus autem est sicut actus purus tam in ordine exsistentium quam in ordine intelligibilium ; et ideo per seipsum, seipsum intelligit » (l. c. ad 3). « Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in exsistendo : quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est » (l. c. a. 3). « Illud cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, . . . obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus » (I 18, 3 ; cf. C. g. I 97 sq. ; IV 11).

Caput III

DE ATTRIBUTIS DIVINIS ENTITATIVIS

Thesis 34: *Deus est omnino immutabilis.*

804. St. qu. Mutabilitas est potentia ad mutationem. Ideo tot modis dicitur mutabilitas, quot modis dicitur mutatio. Quare distinguimus mutabilitatem extrinsecam et mutabilitatem intrinsecam; mutabilitatem metaphysicam ad esse simpliciter (creabilitatem), ad non-esse simpliciter (annihilabilitatem), ad aliud esse simpliciter et totaliter (transsubstantiabilitatem); et mutabilitatem physicam substantialem et accidentalem (cf. n. 278). Mutabilitas physica seu potentia ad mutationem physicam fundatur super potentiam realem subiectivam ad « aliud esse », sive substantiale sive accidentale. Potentia realis ad « aliud esse » substantiale est materia prima, potentia realis ad « aliud esse » accidentale est substantia finita, quatenus susceptiva diversorum accidentium. Mutabilitas metaphysica ad esse simpliciter non fundatur super potentiam realem aliquam ad esse simpliciter, cum res hoc modo mutabilis (res creabilis) simpliciter non sit, sed fundatur super abalietatem[1] seu contingentiam rei quoad exsistentiam, i. e. super compositionem ex essentia et esse (cf. n. 706, 2). Similiter mutabilitas ad non-esse simpliciter non fundatur super potentiam ad non-esse, quae repugnat, sed super contingentiam seu compositionem ex essentia et esse. Etiam mutabilitas ad aliud esse simpliciter (transsubstantiabilitas) super hanc contingentiam seu super compositionem ex essentia et esse fundatur, quatenus res non habet necessario illud esse, quod habet, sed potest amittere totum hoc esse acquirendo aliud. Thesi nostra excludimus a Deo quamcumque mutabilitatem stricte dictam seu intrinsecam sive physicam sive etiam metaphysicam.

805. Prob. th. Ex eo quod in Deo non datur compositio ex potentia et actu: Omne ens mutabile constat ex potentia et actu. Atqui Deus non constat ex potentia et actu. Ergo Deus est omnino immutabilis.

Min. patet ex n. 796, 1, *mai.* ex st. qu.: Mutabilitas physica in compositionem ex materia et forma, ex substantia et accidentibus resolvitur, mutabilitas metaphysica autem in contingentiam seu compositionem ex essentia et esse, quae omnia se habent inter se sicut potentia et actus (cf. etiam n. 656, d).

---

[1] super « esse ab alio ».

806. Schol. Deus dici potest mutari extrinsecus, mutatione extrinseca, quae est mera denominatio extrinseca exorta in aliquo non ex mutatione ipsius, sed alterius : exemplum sit columna, quae ex dextera fit sinistra eo, quod homo situm mutat ; ita Verbum denominatur unitum humanitati Christi, quod ante non erat unitum, non ex acquisitione novae formae et relationis realis a Verbo, sed acquisitione novae formae, perfectionis et relationis ab humanitate ; ideo tota mutatio est ex parte humanitatis.

807. Obi. 1. Non est omnino immutabile, quod vario modo agit. Atqui Deus vario modo agit. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Mutatione se tenente ex parte agentis, *conc.* ; mutatione se tenente unice ex parte termini actionis, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui Deus agit ad extra mutatione se tenente ex parte agentis. *Probo.* Quod nunc est agens, cum antea non erat agens, agit ad extra mutatione se tenente ex parte agentis. Atqui Deus nunc est agens ad extra creans, movens creaturam, cum antea non erat agens. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod nunc est agens, cum antea non erat agens, realiter, *conc.* ; denominative tantum, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 193).

3. Atqui Deus nunc est agens realiter seu mutatione sua. *Probo.* Qui nunc refertur ad creaturas exsistentes, ad quas antea non referebatur, nunc est agens realiter mutatione sua. Atqui Deus nunc refertur ad creaturas exsistentes, ad quas antea non referebatur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui refertur relatione reali, *conc.* ; relatione rationis, *nego. Contradist. min.*

Ad 805. *Aristoteles* : « Oportet quod primum movens, quod est immobile et semper actu ens, nullo modo possit aliter et aliter se habere, quia non potest moveri » ('Επεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς : Met. XII 7, 1072 b 7. *S. Thom.* lect. 7 n. 2531. Cf. De caelo I 9 ; *S. Thom.* lect. 21 n. 11 sqq.). *S. Thomas* : « Ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus : et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit : sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus » (S. th. I 9, 1 ; cf. I Dist. 8, 3 a. 1 ; In Boëth. de Trin. q. 5 a. 4 ad 2 ; Comp. 4).

Thesis 35 : *Deus est aeternus.*

808. St. qu. Aeternitas est duratio seu exsistentia omnino immutabilis (cf. n. 298), et definitur a Boëthio : « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (De consolat. philos. V prosa 6). Expli-

catur definitio: Aeternitas dicitur v i t a ad significandum esse et operari perfectum, vita enim est substantia et esse viventis, et est activitas vitalis seu operari viventis (cf. n. 410). Haec vita est i n t e r m i n a b i l i s seu carens terminis, i. e. sine initio et sine fine. Aeternitas dicitur huius vitae possessio t o t a s i m u l, i. e. sine successione; dicitur p e r f e c t a possessio, ut distinguatur a « nunc » temporis, quod etiam ipsum est totum simul, sed ratione imperfectionis, quia est ens incompletum, aeternitas vero est aliquid maxime perfecti. Est igitur aeternitas duratio seu permansio in esse perfectissima, ita ut tum esse tum operari sit sine initio, sine fine, sine successione ulla.

809. Prob. th. Ex divina immutabilitate: Quod habet interminabilis vitae totam simul et perfectam possessionem, est aeternum. Atqui Deus habet interminabilis vitae totam simul et perfectam possessionem. Ergo Deus est aeternus.

Min. patet ex thesibus antecedentibus: Deus est vita perfectissima, intelligere subsistens; haec vita est interminabilis tum a parte ante tum a parte post, quia Deus metaphysice immutabilis est; haec vita est tota simul, quia Deus physice immutabilis est.

810. Schol. Ex dictis patet propriam rationem aeternitatis esse immutabilitatem. Aeternitas essentiam Dei metaphysicam sequitur mediante immutabilitate: aeternitas est immutabilitas durationis.

811. Obi. 1. Quod est aeternum, est mensuratum. Atqui Deus non est mensuratus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Id cui convenit aeternitas proprie ut mensura, *conc.;* id cui convenit aeternitas proprie ut duratio tantum, *nego. Conc. min.; dist. consq.* Aeternitas est ipse Deus, ideo aeternitate mensurari non dicitur nisi omnino improprie, prout aliquid dicitur seipso mensurari.

2. Atqui neque aeternitas ut duratio convenit Deo. *Probo.* Ei non convenit aeternitas ut duratio, de quo dicitur praesens et praeteritum et futurum. Atqui de Deo dicitur praesens et praeteritum et futurum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* De quo dicitur praesens et praeteritum et futurum, quatenus mutatur per praesens et praeteritum et futurum, *conc.;* quatenus aeternitas includit omnia tempora, *nego. Contradist. min.*

A d 809. *Aristotelem* Deo tribuere aeternitatem supra (ad 800 text. ex Met. XII 7) vidimus. *S. Thomas:* « Omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine » (C. g. I 15). « Ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est "i n t e r m i n a b i l e", idest principio et fine carens (ut "terminus" ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, "t o t a s i m u l" exsistens » (S. th. I 10, 1). « Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; . . . [quia Deus] est suum esse uniforme » (l. c. a. 2). « Aeternitas vere et proprie in solo Deo est » (a. 3; cf. I Dist. 8, 2 a. 1 et 2; dist. 19, 2 a. 1 et 2; Pot. 3, 17 ad 23; Comp. 5 8).

Thesis 36: *Deus est unus, immo maxime unus.*

812. St. qu. 1. Unitatem in thesi non intelligimus unitatem praedicamentalem, i. e. principium numeri et multitudinis, quia Deus caret quantitate, sed unitatem metaphysicam, quae secundum esse non dependet a materia et concipitur ut negatio divisionis. Etsi in Deo non sit negatio, tamen secundum nostram apprehensionem cognoscitur per modum negationis et remotionis. Et dicimus Deum maxime unum, cum sit maxime ens, quod per suam naturam nullo modo determinatur et non tantum non patitur habere simile sui secundum speciem, quod convenit etiam formis subsistentibus irreceptis (cf. 388, 6), sed neque secundum genus aut quasi genus, quod soli Deo proprium est.

2. Thesis est contra dualismum, qui ad originem mali explicandam ponit, sicut primum principium boni seu Deum bonum, ita etiam primum principium mali seu ens a se malum (Persae, Gnostici, Manichaei), et polytheismum, qui naturam divinam ut multiplicatam in pluribus individuis concipit [1].

813. Prob. th. *Arg. I.* Ex infinita perfectione Dei: Si ullo modo plures essent dii, differrent per aliquid, seu unus haberet aliquid quod alter non haberet. Atqui Deo vero nihil entitatis deesse potest, secus non esset infinite perfectus seu non esset Deus. Ergo nullo modo sunt plures dii.

Arg. II. Ex eo quod in Deo non datur compositio neque ex forma et materia neque ex essentia et esse: Ens quod non continetur sub specie tamquam individuum conflatum ex ratione specifica et differentia numerica neque sub genere tamquam constans ex gradu generico et differentia specifica, est unum et maxime unum. Atqui Deus est ens, quod non continetur sub specie neque sub genere. Ergo Deus est unus et maxime unus.

Prob. min. a) Deus est forma subsistens irrecepta. Atqui nulla forma subsistens irrecepta continetur sub specie tamquam conflata ex ratione specifica et differentia numerica; nulla enim forma subsistens irrecepta in eadem specie multiplicari potest (cf. n. 388, 6). *b)* Deus est esse subsistens. Atqui esse subsistens non continetur sub genere, esse enim subsistens ne in genere quidem eodem multiplicari potest, quia esse subsistens ut actus purus non est contrahibile: esse non contrahitur nisi per essentiam a se realiter distinctam, quae illud recipit tamquam potentia (cf. n. 796, 6).

814. Coroll. 1. Ergo Deus individuatur per subsistentiam sui esse et maxime individuatur. Id, quo aliquid est incommunicabile cum

[1] In SS. Trinitate non multiplicatur natura, sed una eademque individua natura in tribus personis subsistit.

inferioribus, est id, quo individuatur: Deus individuatur per subsistentiam sui esse, angelus per subsistentiam formae, corpus per materiam, quae est ultimum subiectum irreceptibile, incommunicabile (cf. n. 386—389). Forma est multiplicabilis per divisionem materiae, qua obtinetur pluralitas individuorum eiusdem speciei: compositio r e a l i s ex materia et forma est fundamentum compositionis l o g i c a e ex essentia specifica et differentia numerica. Item esse est multiplicabile per diversitatem essentiarum (formarum) illud recipientium, qua obtinetur pluralitas entium convenientium in genere: compositio r e a l i s ex essentia et esse est fundamentum compositionis l o g i c a e ex genere et differentia specifica (cf. l. c. et n. 705 I).

2. Ergo falsus est dualismus et polytheismus. Contra dualismum nota: *a)* ens a se malum seu per essentiam suam malum esse ens contradictorium; malum enim in privatione consistit neque inveniri potest nisi in bono; *b)* malum non habere causam per se, sed per accidens tantum. Nam privatio seu non-ens non efficitur, nisi quatenus efficitur ens seu bonum, cui accidit deesse aliquid entitatis debitae seu bonitatis. In sententia autem dualismi, sicut malum haberet esse per se, ita haberet etiam causam per se, cuius essentia esset efficere malum, quae intenderet malum ut malum (malum principium); sed malum ut malum est nihil; ergo intendere malum ut malum est nihil intendere seu nullam causalitatem habere; malum igitur explicari non potest ex prima causa per se mala, sed ex eo explicatur, quod Deus infinite bonus potest mala physica per accidens causare, mala vero moralia permittere (cf. n. 859—862).

815. Obi. 1. Primum principium boni et mali non est unum. Atqui Deus est primum principium boni et mali. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si malum haberet principium seu causam per se, *conc.;* si habet causam per accidens tantum, *nego. Dist. et contradist. min.:* Deus est principium seu causa mali moralis, *nego;* mali physici, *subdist.:* Est causa per se, *nego;* per accidens, *conc.*

2. Atqui primum principium, quod per accidens tantum est causa mali, i. e. primum principium bonum seu summum bonum, non est unum. *Probo.* Quod est summe diffusivum sui, non est unum. Atqui summum bonum est summe diffusivum sui. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est summe diffusivum sui necessario et ita, ut producat sui simile secundum speciem vel secundum genus, *conc.;* quod est summe diffusivum sui libere et ita, ut non producat sui simile, sed ita ut possit producere in indefinitum semper plura et perfectiora bona, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *A. Wirtgen,* D i e E i n z i g k e i t G o t t e s n a c h M. S c h e l e r u n d T h o m a s v. A q u i n, Jahrb. v. St. Gabriel SVD 2 (1925) 29—46.

A d 813 sq. *Aristoteles:* « Oporteret quod plura prima principia essent specie unum et numero multa. Sed hoc est impossibile; quia quaecumque sunt unum specie et plura numero, habent materiam. Non enim distinguitur secundum rationem et formam, quia omnium individuorum est communis

ratio ... Unde relinquitur, quod distinguantur per materiam ... Sed primum principium "cum sit quod quid erat esse", idest sua essentia et ratio, non habet materiam, quia eius substantia est "entelechia", idest actus, materia autem est in potentia. Relinquitur igitur quod primum movens immobile sit unum, non solum ratione speciei, sed etiam numero » (῞Οσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· ... τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ, ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν : Met. XII 8, 1074 a 33. *S. Thom.* lect. 10 n. 2594 sqq.). Unitatem Dei ex ordine mundi deducit l. c. c. 10 : τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. « Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω » : 1076 a 3 ; cf. *S. Thom.* lect. 12 fin. ; Arist., Met. XI 2, 1060 a 26 ; *S. Thom.* lect. 2 n. 2178 ; In Phys. VIII lect. 12 n. 7 sq. ; S. th. I 103, 3). *S. Thomas :* « Deum esse unum ... demonstratur [primo] ex eius simplicitate ... Illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest : sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo : nam... [secundum] idem est Deus, et hic Deus... Secundo, ex infinitate eius perfectionis... [Si] essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri » (S. th. I 11, 3). « Unum, secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo, sed solum de his, quae habent esse in materia ... Unum vero, quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostrae non cognoscitur a nobis, nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari, sicut quod est incorporeus, infinitus ; et similiter de Deo dicitur, quod sit unus » (l. c. ad 2). « Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet, quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse indeterminatum per aliquam naturam, cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu, neque potentia secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex » (l. c. ad 4). Cf. I Dist. 2 a. 1 ; dist. 24, 1 a. 1 ; II Dist. 1, 1 a. 1 (arg. ex gradibus, henologicum) ; C. g. I 42 ; Pot. 3, 6 ; De Div. nom. c. 13 lect. 2 et 3 ; Comp. 15). « Esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens » (Pot. 7, 2 ad 5 ; cf. Ente et ess. c. 6 ; Qdl. VI, 1). « Patet non esse unum primum principium malorum ... [quia] nihil potest esse per suam essentiam malum ... Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ... nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem [totius entis] ... Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem ... Supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi » (S. th. I 49, 3 ; cf. C. g. II 41 : Item. Si ; III 15 ; Comp. 117).

Thesis 37 : *Deus est ens distinctum a mundo.*

816. St. qu. 1. Nomine mundi ea omnia intelligimus, quorum exsistentia nobis immediate manifesta est sive cognitione sensili (mundus externus, corporeus), sive reflexione intellectus (mundus internus, anima humana).

2. Pantheismus in genere systemata omnia designat, quae distinctionem tollunt inter Deum et mundum. Pantheismus est aut partialis (semipantheismus), aut totalis (monismus). Secundum pantheismum partialem Deus est pars mundi, i. e. principium intrinsecus constitutivum rerum mundanarum sive materia (David de Dinanto [c. 1200]) sive forma seu anima mundi (Stoici, Amalricus [Amalarius] Carnutensis [† 1204]) sive exsistentia rerum mundanarum. Secundum pantheismum totalem seu monismum Deus est totus mundus. Plurimi monismum ita profitentur, ut doceant unicam tantum exsistere substantiam, quae, quatenus nobis manifestatur secundum aliquam multiplicitatem, dicitur mundus, quatenus vero in intima sua simplici realitate nos latet, dicitur Deus; alii vero hanc substantiam realiter in innumeras dividunt substantias seu atomos eiusdem speciei (monismus atomisticus seu mechanicus). Monismum plurimi proponunt evolutionistico modo, docendo Absolutum secundum diversa stadia semper perfectiora sese explicare seu evolvere, incipiendo a pura potentialitate seu a puro nihilo, alii vero ab hac evolutione abstrahunt. Monismus non evolutionisticus est aut materialisticus — omnia non constant nisi materia (et viribus materialibus), et haec materia est ipse Deus; ita Vogt, Moleschott, Büchner, Czolbe; aut materialistico-spiritualisticus, qui dicitur pantheismus manifestationis et docet omnia esse simul materiam et spiritum, seu potius aliquid altius, quod se manifestat ad extra tamquam extensio seu tamquam mundus corporeus, ad intra autem tamquam cogitatio seu tamquam mundus internus, spiritualis; ita Spinoza. Ad hoc systema reducitur etiam pantheismus Eleaticorum (Parmenides [nat. 510 a. Chr.], Zeno, Melissus [floruit saec. V a. Chr.]) et Iordani Brunonis (1548—1600). Monismus evolutionisticus est aut monismus emanationis, qui admittit evolutionem ad extra transeuntem: Absolutum a se emittit et dividit partes suae substantiae (brahmanismus, Gnostici, Neoplatonici), aut monismus stricte evolutionisticus, qui statuit evolutionem immanentem, secundum quam Absolutum intra seipsum evolvitur. Huic systemati omnes fere adhaerent recentes, qui theismum non profitentur. Et hi evolutionem concipiunt secundum parallelismum psycho-physicum sive materialisticum sive spiritualisticum sive materialistico-spiritualisticum. Primi docent psychicum (mundum spiritualem) esse phaenomenon concomitans physici, quod solum reale est et realem omnium essentiam constituit; ita Haeckel, H. Münsterberg (1863—1916), Th. Ziehen (1862—1950). Secundi econtra physicum habent pro phaenomeno concomitante psychici, quod solum realem rerum constituit essentiam. Hoc psychicum aliqui tamquam intellectum seu principium cognoscitivum concipiunt (monismus logicus: Hegel, Fechner), alii tamquam volun-

tatem seu principium appetitivum (monismus thelisticus: A. Schopenhauer [1788—1860], Wundt, Fr. Paulsen [1846—1908]), alii tamquam principium simul cognoscitivum et appetitivum (monismus logico-thelisticus: E. de Hartmann, A. Drews [1865—1935]). Tertii principium fundamentale constituens internam omnium essentiam dicunt esse aliquid altius psychico et physico, cuius duo latera essent psychicum et physicum (neospinozismus: Fr. Jodl [1848—1914], A. Riehl [1844—1924], H. Ebbinghaus [1850—1909], A. Bain [1818—1904], H. Spencer [1820—1903], H. Taine [1828—1893], H. Höffding [1843—1931]).

3. Incipiendo a mundo, i. e. ab ente moto, causato, contingente, mensurato, gubernato, iam probavimus exsistere primum movens immobile, primam causam, ens necessarium, maximum ens, gubernatorem rerum d i s t i n c t u m a mundo (n. 790). Hac thesi contra late grassantem pantheismi errorem, postquam accuratius cognovimus naturam Dei eiusque attributa, iterum ex natura Dei eiusque attributis accuratius cognitis probamus distinctionem Dei a mundo. Hac igitur thesi abstrahimus a distinctione Dei a mundo, l. c. iam probata, et ens a se tantum supponimus, sive distinctum sive non distinctum a mundo, quod concedere debet quicumque admittit aliquid esse. Cum enim repugnet processus in infinitum, si aliquid est, hoc est aut a se aut supponit ens a se (cf. n. 799, 3).

817. Prob. th. Ex diversitate attributorum Dei et mundi: Deus est ens maxime unum, immutabile, omnino simplex, omniperfectum, infinitum, necessarium. Atqui mundus non est maxime unus, immutabilis, omnino simplex, omniperfectus, infinitus, necessarius. Ergo Deus est ens distinctum a mundo.

Mai. manifesta est ex iam dictis. Deus seu ens a se est ens absolute necessarium. Hoc ens esse maxime unum, immutabile, omnino simplex, omniperfectum, infinitum patet ex n. 794—797; 804—806; 812—814.

Prob. min. per partes: 1. Mundus non est ens maxime unum, sed multiplex, coalescens ex multis substantiis (cf. n. 238—240).

2. Mundus non est immutabilis, nam res mundanae sunt mutabiles *a)* accidentaliter secundum locum, quantitatem, qualitatem; *b)* substantialiter secundum generationem et corruptionem.

3. Mundus non est ens omnino simplex, sed res mundanae sunt multipliciter compositae *a)* metaphysice ex gradibus metaphysicis (cf. n. 119—121); *b)* physice ex essentia et esse (cf. n. 704—707), ex materia et forma (cf. n. 253—256), ex substantia et accidentibus (cf. n. 731—734), ex partibus quantitativis seu integralibus (cf. n. 249—251).

4. Mundus non est omniperfectus, cum sit aggregatio entium, quorum nullum est omniperfectum, ex quorum proinde coniunctione non oritur ens omniperfectum.

5. Mundus non est infinitus, ut patet ex n. 365—367.

6. Mundus non est ens necessarium, nam est multipliciter contingens. Contingens enim est determinatus ordo seu dispositio rerum inter se quoad locum, quoad motum, densitatem, figuram, quantitatem; contingentes sunt diversae affectiones animae nostrae, cogitationes et volitiones; haec omnia variantur, ut experientia docet, sed quod variatur, non est necessarium, sed contingens. Mundus est contingens quoad singulorum entium exsistentiam; corpora enim oriuntur et intereunt, et anima humana, quamquam non interit, incipit tamen esse cum corpore; sed quae oriuntur et intereunt et quae incipiunt esse, non sunt necessaria, sed contingentia.

818. Coroll. 1. Ergo esse necessarium, infinitum simpliciter, omniperfectum, omnino simplex, omnino immutabile, maxime unum sunt propria Dei.

2. Ergo mundus non est ens a se, sed ab alio, i. e. ab ente a se, quod proinde est causa efficiens totius mundi seu causa efficiens prima et primum movens immobile.

3. Ergo Deus per subsistentiam sui esse est maxime divisus et distinctus ab omni alia re, maximeque t r a n s c e n d e n s. Nam inter Deum et ceteras res neque unitas specifica neque generica, sed sola unitas analogiae viget (cf. th. praec.). Ideo Deus penitus tota sua entitate diversus est ab omnibus aliis entibus, quae cum ipso solam analogicam convenientiam habent. Nihilominus Deus, ut prima causa efficiens, est etiam maxime i m m a n e n s mundo, quatenus intime praesens est unicuique rei, omnia tenens in esse. Atque hic est verus monismus: nihil esse nisi dependenter a Deo. Quamquam ergo diversae substantiae subsistunt independenter altera ab altera, non tamen subsistunt independenter a Deo, a quo non tamquam a principio intrinseco formali, sed tamquam a principio extrinseco efficiente dependent.

4. Ergo essentia Dei physica seu perfectiones divinae cognosci etiam possunt a p o s t e r i o r i per viam causalitatis ex perfectionibus in mundo repertis. Exsistentiae Dei cognitio iam aliquam cognitionem essentiae eius involvit, quatenus cognoscitur ut primum movens immobile, prima causa, ens necessarium, maximum ens, gubernator rerum; haec cognitio est a posteriori, ut patet ex n. 784—792. Accuratior essentiae divinae cognitio haberi potest: *a)* a priori α) per demonstrationem « propter quid », quatenus, stabilita essentia Dei metaphysica, ex ea per demonstrationem propter quid diversa attributa deducuntur; β) per demonstrationem « quia », quatenus ex essentia Dei ceterae perfectiones probantur, quin assignetur ratio uniuscuiusque perfectionis propria, ut cum ex essentia Dei physica, tamquam ex cumulo omnium perfectionum, diversae perfectiones probantur;

b) a posteriori per viam causalitatis, quatenus ex perfectionibus in mundo repertis ascendimus ad perfectiones causae primae. Causa enim effectus suos praehabeat necesse est.

819. Obi. 1. Ens, quod continet in se omnium rerum perfectiones, non est distinctum a mundo. Atqui Deus est ens, quod continet in se omnium rerum perfectiones. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod continet omnium rerum perfectiones eminenter, per identitatem eminentialem causalem, *nego;* quod continet non eminenter, per identitatem physicam formalem, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui omnium rerum perfectiones continentur in Deo non eminenter, sed per identitatem physicam formalem, i. e. ipse mundus essentialiter est Deus. *Probo.* Quod est manifestatio ipsius Dei secundum aliquam multiplicitatem, essentialiter est Deus. Atqui mundus est manifestatio Dei secundum aliquam multiplicitatem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est manifestatio univoca, immanens Deo, *conc.;* manifestatio analoga, transiens, secundum causalitatem ad extra transeuntem, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui omnis manifestatio est immanens principio suo. *Probo.* Quodcumque obiectum cognitionis est immanens principio suo seu subiecto cognoscenti. Atqui omnis manifestatio est obiectum cognitionis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Est immanens subiecto cognoscenti secundum esse cognitum, *conc.;* secundum esse physicum, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

4. Atqui haec manifestatio seu res mundanae non habent nisi esse cognitum immanens Deo seu principio absolute primo. *Probo.* Determinationes entis communis non habent nisi esse cognitum in conceptu entis. Atqui res mundanae sunt determinationes entis communis, quibus ens tamquam principium absolute primum diversimode determinatur seu evolvitur. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Determinationes logicae, *conc.;* determinationes physicae ipsius entis physice realis, *nego. Contradist. min.*

5. Atqui res mundanae sunt determinationes logicae entis abstracti, quod est principium absolute primum se determinans logice et ita se evolvens in mundum. *Probo.* Principium, quod essentialiter est esse et intelligere, est ens abstractum se determinans logice et ita se evolvens. Atqui principium absolute primum est essentialiter esse et intelligere. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Principium, quod essentialiter est esse commune identificatum cum intelligere, quatenus est conceptus intellectus, qui tamquam primus conceptus imperfectissimus magis magisque determinatur logice et ita quasi evolvitur in mundum cognitum, *conc.;* principium, quod est esse subsistens et intelligere subsistens actualissimum seu perfectissimum, *nego. Contradist. min.* Aristoteles et Hegel ponunt in primo principio identitatem formalem ipsius esse et intelligere. Sed secundum Aristotelem primum principium est perfectissimum, actus purus, secundum Hegel vero et omnes, qui evolutionis pantheismum profitentur, est imperfectissimum et maxime potentiale.

Bibliographia. *Fr. Klimke,* Der Monismus, Freiburg i. Br. 1911. *D. Nys,* Le Monisme, RNSPh 19 (1912) 515–536.

Ad 817 sq. *Aristoteles* movet « quaestionem . . . quid sit primum principium, utrum scil. materia vel forma: ex his enim duobus componuntur substantiae sensibiles. Videtur enim primo aspectu quod nihil magis possit poni principium quam materia, quae est primum subiectum et semper manet, sicut primi naturales posuerunt. Sed hoc, ut videtur, non potest esse principium, quia materia non est in actu, sed in potentia. Et ita, cum actus naturaliter sit prior potentia, . . . videtur quod sit principium species et forma, quae est actus. Sed nec forma potest esse principium, ut videtur, quia forma sensibilis videtur

esse corruptibilis. Et ita, si forma sensibilis sit primum principium, videtur sequi quod nulla substantia sit perpetua, quae sit separabilis et secundum se exsistens. Quod videtur inconveniens : quia a famosis philosophis quaeritur aliquod principium perpetuum et separatum, et aliqua talis substantia : et hoc rationabiliter. Non enim esset ordo perpetuitatis in rebus, nisi esset aliquod principium separabile et perpetuum, quod daret rebus perpetuitatem » (πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος : Met. XI 2, 1060 a 26. *S. Thom.* lect. 2 n. 2177 sq.). « Concludit manifestum esse ex dictis [contra opinionem attribuentium imperfectionem primo principio], quod est aliqua substantia sempiterna et immobilis, separata a sensibilibus » (ὅτι μὲν οὖν ἐστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν φανερόν : Met. XII 7, 1073 a 3. *S. Thom.* lect. 8 n. 2547 ; cf. Arist. ib. c. 6, 1071 b 19—20 [cit. ad 795]). *S. Thomas :* Deus est maxime unus (vide text. ad 813 sq.) ; est immutabilis (vide ad 805) ; simplex et infinitus (ad 795 sq.). « Quidam posuerunt quod Deus esset anima mundi . . . Alii dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum . . . David de Dinando . . . stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem : . . . quia supra [I 2, 3] diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero . . . Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus . . . Nam materia est in potentia : potentia autem est posterior actu simpliciter . . . Forma autem quae est pars compositi, est forma participata . . . Deus [autem] est primum ens simpliciter » (S. th. I 3, 8 ; cf. 6, 4 ; Ver. 21, 4 ; Pot. 6, 6 c. : Alii vero ; C. g. I 16 sq. 27 ; III 51 : Ad huius igitur). « Esse divinum non advenit alii naturae . . . Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum . . . Si Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum » (C. g. I 26 ; I Dist. 8, 1 a. 2). « Absque omni dubio tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate » (Pot. 3, 15 [Contra pantheismum emanationis] ; cf. 1, 5 ; I Dist. 43, 2 a. 1 ; C. g. II 23 ; S. th. I 19, 4 ; 90, 1 ; et text. ad 821). « [Deus] omnia in infinitum t r a n s c e n d i t secundum omnimodum excessum » (S. th. II-II 81, 4 ; cf. I 12, 4 ; Ente et ess. c. 6 ; Pot. 7, 2 ad 5 [cit. ad 813] ; In I Ad Tim. 6, 16 lect. 3 : Quantum ad tertium ; In I Decretal. : Deinde ostendit excellentiam divinae naturae). « Hunc effectum [sc. esse] causat Deus in rebus, . . . quamdiu in esse conservantur . . . Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet . . . Unde oportet quod D e u s sit i n o m n i b u s r e b u s , et i n t i m e » (S. th. I 8, 1 c. ; cf. ad 1 : 105, 5 c. fin. ; I Dist. 37, 1 a. 1 ; Pot. 3, 7 c. fin. ; C. g. III 68 [cf. text. ad 836 839 849]).

Caput IV

DE ATTRIBUTIS DIVINIS OPERATIVIS

Quaestio I : *De voluntate Dei.*

Thesis 38 : *In Deo est voluntas, cuius obiectum primarium est Dei essentia a divino intellectu perfecte cognita, prout est in se, quam Deus necessario vult necessitate tum specificationis, tum exercitii ; obiectum secundarium sunt alia a Deo, quae libere vult.*

820. St. qu. 1. Supponimusin Deo esse intellectum. Hoc patet ex dictis in Philosophia naturali, n. 463—466 et ex Metaphysica, n. 799—801 ; Deus est in summo gradu immaterialitatis, ac proinde in summo gradu intellectualitatis. Intellectus divinus infinite perfectus, quatenus versatur circa essentiam divinam, subsistens intelligere sui ipsius, non est attributum, sed constitutivum naturae divinae. In linea autem operativa intellectum sequitur voluntas, intellectum et voluntatem sequitur potentia agendi ad extra et scientia.

Nos quaestione I agemus de voluntate, quaestione II de potentia, quaestione III de scientia Dei tum simplicis intelligentiae, tum visionis.

2. Quid sit v o l u n t a s e t l i b e r t a s, cf. n. 585—591. Voluntas divina realiter identificatur cum essentia et cum intellectu divino, a quibus tamen virtualiter intrinsecus differt (cf. n. 794—797).

3. Cum obiectum m a t e r i a l e voluntatis cuiuslibet sit ens, obiectum f o r m a l e est bonum ; voluntas enim attingit ens sub ratione bonitatis. Obiectum formale c o m m u n e (obiectum formale cuiuscumque voluntatis) est ratio boni in genere, sicut obiectum formale commune intellectus est ens, ut ens est. Obiectum formale p r o p r i u m seu obiectum p r i m a r i u m pro aliqua voluntate est bonum, prout est ab intellectu voluntati propositum. Ita obiectum formale proprium voluntatis humanae est ratio boni, prout est ab intellectu humano attacta, i. e. ratio boni, prout cognita per abstractionem. Obiectum formale proprium seu obiectum primarium voluntatis est bonum simpliciter seu finis ultimus (beatitudo). Est enim obiectum formale alicuius potentiae id, quod tribuit ei specificationem, id quod per se primo attingitur, et mediante quo cetera attinguntur. Hoc autem in ordine appetibilium est finis, et quidem finis ultimus. Sed cum pro homine, qui intelligit per abstractionem, finis ultimus sit duplex : formalis (beatitudo in communi) et materialis (finis ultimus in concreto, beatitudo obiectiva), obiectum formale proprium s t r i c t e pro homine est beatitudo in communi, quia homo non fertur in beatitudinem obiectivam nisi mediante beatitudine in communi ; beatitudo obiectiva vocari potest obiectum formale l a t e (cf. n. 595). Aliter res se habet quoad Deum et angelum, qui non cognoscunt per abstractionem, qui beatitudinem suam obiectivam non attingunt mediante beatitudine in communi. Horum proinde voluntas immediate fertur in beatitudinem obiectivam. Quare beatitudo obiectiva est obiectum formale proprium huius voluntatis, quod specificationem ei tribuit ; omnino similiter ac beatitudo in communi tribuit specificationem voluntati humanae. Sicut humana voluntas ad quodcumque obiectum refertur sub respectu beatitudinis in communi, ita haec voluntas sub respectu beatitudinis obiectivae ad quodcumque aliud obiectum refertur. Finis ultimus materialis seu beatitudo obiectiva est id, quod perfecte satiat seu

quietat voluntatem aliquam, seu quod est perfecte conveniens ei; finis enim ultimus, utpote ad alium finem non ordinatus, debet esse id, quod perfecte explet potentiam appetitivam (cf. n. 881—883). Obiectum secundarium est, quod attingitur mediante obiecto primario. Hoc in ordine appetibili est bonum non ultimum, quod habet rationem medii et finis intermedii.

4. Nomine essentiae non intelligimus essentiam Dei metaphysicam seu praecise sumptam, sed physicam, prout est in rerum natura. Et dicimus essentiam Dei, prout est in se, esse obiectum formale proprium primarium voluntatis divinae, distinguendo essentiam Dei, prout est in se, ab essentia Dei, prout est analogice cognita. Nam essentia Dei, prout analogice cognita, etiam voluntatis creatae finis ultimus (naturalis) est, solius autem Dei finis ultimus (naturalis) est essentia Dei, prout est in se.

5. Cum dicimus obiectum primarium divinae voluntatis esse essentiam divinam, per se patet voluntatem Dei non versari circa hoc obiectum appetendo illud et desiderando, desiderium enim supponit carentiam et absentiam boni (cf. n. 508, 1), essentia autem divina est maxime praesens et intime coniuncta voluntati per identitatem, sed quiescendo in illo et fruendo eo. Alia autem a se Deus velle dicitur volendo eis esse et efficacia voluntatis suae revera esse eis tribuendo, quia Deus est causa prima, cui nihil supponitur, et cuius voluntas est summe efficax; si enim aliquid vellet inefficaciter, hoc imperfectionem et potentialitatem argueret in eo.

821. Prob. th. I p.: In Deo est voluntas. Ex eo quod in Deo est intellectus: In quo est intellectus, in eo est etiam voluntas. Atqui in Deo est intellectus. Ergo in Deo est voluntas.

Mai. patet ex n. 505—508.

Prob. II p.: Obiectum primarium voluntatis divinae est Dei essentia, a divino intellectu perfecte cognita, prout est in se.

Arg. I. Ex eo quod obiectum primarium voluntatis est eius specificativum: Obiectum primarium voluntatis est specificativum eius. Atqui specificativum voluntatis divinae est essentia divina, prout est in se. Ergo essentia divina, prout est in se, est obiectum primarium voluntatis divinae.

Mai. patet ex conceptu obiecti primarii, quod est id, in quod per se primo ex natura sua ordinatur potentia, a quo proinde specificatur.

Prob. min. Specificativum voluntatis divinae non distinguitur realiter a voluntate divina; secus introduceretur intra Deum dependentia et imperfectio. Atqui specificativum, quod non realiter distinguitur a voluntate divina, est essentia divina, prout est in se.

Arg. II. Ex eo quod essentia Dei est summum bonum ab intellectu divino perfecte cognitum: Beatitudo obiectiva est obiectum primarium

voluntatis divinae. Atqui essentia Dei a divino intellectu perfecte cognita, prout est in se, est beatitudo obiectiva voluntatis divinae. Ergo est eius obiectum primarium.

Mai. patet ex st. qu. et explicatur ex differentia, quae intercedit inter voluntatem divinam et humanam.

Prob. min. Quod est perfecte conveniens voluntati, est eius beatitudo obiectiva. Atqui essentia Dei a divino intellectu perfecte cognita, prout est in se, est id, quod est perfecte conveniens voluntati divinae. Essentia enim Dei est summum bonum, quod tamquam summum bonum ab intellectu divino perfecte cognoscitur. Exinde sequitur hoc bonum, ut perfecte cognitum, esse obiectum beatitudinis voluntatis divinae, in quod ex natura sua ordinatur tamquam ad id, quod est perfecte conveniens ei. Nam mensura naturalis ordinationis voluntatis est cognitio intellectus. Voluntas obiective eandem habet capacitatem quam cognitio intellectus.

Notamus obiectum beatitudinis cuiuscumque naturae intellectu praeditae esse essentiam divinam (cf. l. c.). Sed solius voluntatis divinae obiectum beatitudinis est essentia Dei ut perfecte cognita, sicut est in se, cognitione apprehensiva et comprehensiva.

Prob. III p.: Deus essentiam suam necessario vult necessitate tum specificationis, tum exercitii. Ex eo quod essentia Dei est eius voluntatis divinae obiectum primarium, a Deo necessario cognita tamquam bonum suum infinitum: Voluntas necessario vult necessitate tum specificationis, tum exercitii obiectum primarium necessario sibi applicatum. Atqui essentia Dei est obiectum primarium voluntati divinae necessario applicatum. Ergo Deus essentiam suam necessario vult necessitate tum specificationis tum exercitii.

Mai. patet ex Phil. nat. n. 591, 2. *Ad min.* Essentiam Dei esse obiectum primarium voluntatis divinae patet ex II p.; hoc obiectum esse voluntati necessario applicatum patet ex eo, quod Deus cognoscit necessario essentiam suam tamquam bonum suum infinitum.

Prob. IV p.: Obiectum secundarium sunt alia a Deo. Quaecumque Deus vult aut potest velle, sunt eius obiectum sive primarium sive secundarium. Atqui alia a se Deus vult seu potest velle, non tamen ut obiectum primarium. Ergo alia a Deo sunt eius obiectum secundarium.

Prob. min. quoad 1. p. (Alia a se Deus vult seu potest velle.) *a)* Ex eo quod Deus est causa efficiens aliorum a se: Deus est causa efficiens prima omnium aliorum a se. Est autem causa efficiens agens formaliter per intellectum et voluntatem: Cum Deus sit ipsum intelligere subsistens, suum agere est suum intelligere, et nulla datur in eo actio inconscia, mere naturalis. Intellectus vero secundum se est speculativus tantum, et practicus non fit nisi accedente voluntate.

Deus igitur ad extra operatur per intellectum et voluntatem, et per consequens voluntas divina versatur circa alia a Deo: Deus vult alia a se. *b)* Ex omniperfectione divina: Posse velle alia a se (non quidem ex indigentia, sed communicando eis de propria perfectione) est perfectio simplex: ergo in Deo invenitur formaliter.

Prob. min. quoad 2. p. (Alia a se Deus non potest velle tamquam obiectum primarium.) Ex eo quod obiectum primarium est voluntatis specificativum et finis ultimus: Obiectum primarium voluntatis divinae est eius specificativum et finis ultimus. Atqui divinae voluntatis specificativum et finis ultimus nequit esse aliud a Deo. Ergo alia a Deo non possunt esse nisi obiectum secundarium: sunt volita propter ipsam bonitatem Dei.

Prob. V p.: Deus libere vult alia a se. Ex eorum habitudine ad obiectum primarium: Illud voluntas divina libere vult, quod non pertinet ad obiectum primarium nec cum obiecto hoc necessario conectitur. Atqui alia a Deo non pertinent ad obiectum primarium voluntatis divinae nec cum obiecto primario voluntatis divinae necessario conectuntur. Ergo Deus libere vult alia a se.

Mai. ex eo patet, quod obiectum primarium voluntatis divinae perfecte explet totum ambitum eius.

Min. quoad 1. p. patet ex IV p.; *quoad 2. p.* ex eo, quod obiectum primarium voluntatis divinae est voluntati divinae necessario applicatum, quia Deus necessario cognoscit essentiam suam tamquam bonum suum infinitum. Ideo Deus necessario perfectissime habet obiectum hoc formale, quin ulla alia re indigeat ad illud habendum.

822. Coroll. 1. Ergo Deus est sibi ipse finis seu quiescit in se propter unionem necessariam et perfectam voluntatis divinae cum fine ultimo suo. Hac unione constituitur infinita bonitas voluntatis divinae, quae est infinita beatitudo et summa bonitas moralis (cf. n. 640, 2). Deus dicitur sibi ipse finis non quasi causa sui (sibi ipse causa finalis), sed quia habet in seipso rationem sufficientem cuius gratia est.

2. Ergo Deus vult alia a se non ex indigentia, sed ex abundantia. Est enim voluntas divina infinite beata possessione essentiae divinae, nec proinde suae beatitudinis incrementum desiderare potest.

3. Ergo Deus vult alia a se non ex desiderio bonitatis suae — hoc convenit creaturis, quae bonum, cuius capaces sunt, nondum habent —, sed ex amore suae bonitatis. Propter summam complacentiam et summum gaudium, quod Deus habet de bono suo, vult hoc bonum etiam ab aliis participari (perfectissimus amor benevolentiae). Creaturae irrationales bonum divinum imperfecte seu materialiter tantum participant, quatenus sunt et vivunt et sentiunt; rationales vero perfecte et formaliter ut tale, cognoscendo et amando participationes eius tamquam participatum bonum

divinum ac proinde cognoscendo et amando Deum ipsum in participationibus suis. Idipsum alio modo etiam exprimi potest dicendo Deum velle alia a se propter gloriam suam externam, tum obiectivam tum formalem. Gloria definitur a S. Augustino: « clara cum laude notitia » (Contra Maxim. II c. 13). Gloria interna est, quam quis intrinsecus in se apud seipsum habet. Gloria externa est, quam quis per aliquid extrinsecum sibi habet (quatenus hoc manifestat eius excellentiam). Gloria obiectiva seu fundamentalis est ipsa perfectio, inquantum cognoscibilis et laudabilis. Gloria formalis in ipsis actibus, quibus perfectio cognoscitur et laudatur, consistit. Itaque gloria Dei interna obiectiva est ipsa infinita perfectio Dei, gloria eius interna formalis consistit in actibus, quibus Deus se cognoscit et amat; gloria Dei externa obiectiva sunt creaturae seu perfectiones earum, quibus aptae sunt ad manifestandam perfectionem Dei. Gloria Dei externa formalis sunt actus cognitionis et amoris (laudis), quibus creaturae intellectuales cognoscunt et amant Deum. Cum gloria Dei externa obiectiva sit bonum divinum participatum materialiter, gloria vero eius externa formalis sit bonum divinum participatum formaliter, idem est Deum velle alia a se propter gloriam suam externam, tum obiectivam tum formalem, ac Deum velle alia a se propter bonum divinum participandum materialiter et formaliter. Cum autem gloria obiectiva ordinetur ad formalem, ultimum, quod Deus intendit, est gloria externa formalis (cf. n. 757 prob. II p. Arg. II).

Nota. Bonitas divina Deo est r a t i o volendi alia a se, sed non est causa, cum in Deo nihil sit causatum; hoc enim evolutionem et imperfectionem poneret in Deo. Ideo Deus non agitur a fine, sed agit propter finem. Terminus actionis divinae finalizatur a fine (est propter finem tamquam propter causam), at actio divina (quae est ipse Deus) non finalizatur a fine, non est propter finem tamquam propter causam, sed est ipse finis ultimus. Recte tamen dicitur actio divina, qua vult alia a se, esse propter bonitatem divinam eo sensu, quo bonitas divina est Deo r a t i o volendi alia a se, non causa.

823. Schol. 1. Voluntas divina est fons omnis bonitatis rerum creatarum. Bonitas per prius invenitur in re, res creatae autem primo sunt bonae per relationem (realem transcendentalem) ad voluntatem, unde dependent, scil. per relationem ad voluntatem Dei. Res igitur constituuntur bonae per voluntatem Dei. Res constituuntur bonae a voluntate divina ordinante eas ad esse et operari et ad fines suos. Antecedenter ad hanc ordinationem, seu ad voluntatem Dei ordinantem, non est nisi bonitas fundamentalis, quae est essentia rei possibilis, quatenus est ordinabilis ad esse. Ipsa autem possibilia ut possibilia non sunt bona neque amabilia. Nemo enim amat rem possibilem, ut scientiam possibilem, sed realem. Possibilia sunt

bona seu appetibilia, inquantum ordinantur ad esse (cf. n. 639). Sed hoc ipso extrahuntur ex ordine merae possibilitatis. Complacentia autem, quam Deus dicitur habere de possibilibus, non versatur formaliter circa ipsas res possibiles, sed circa intellectum divinum seu circa ideas divinas, quibus possibilia concipit, et circa omnipotentiam divinam, qua possibilia efficere potest.

2. Quid sit actus liber Dei. Libertas arbitrii definitur: activa indifferentia ab intrinseco, vi cuius voluntas potestatem dominativam super actum suum habet (cf. n. 589). Haec indifferentia in libertate creata est ad habendum aliquem actum voluntatis vel non habendum illum. Cum autem voluntas divina sit actus purus, patet eius libertatem non posse consistere in indifferentia ad habendum aliquem actum vel non habendum illum, cum ipsa necessario habeat omnem actum. Eius proinde libertas non in potestate dominativa super egressionem actus, sed in dominio super actum, quatenus infert terminum ad extra, consistit. Est igitur actus liber divinus actus purus in se absolute necessarius, qui ita infert unum terminum seu dat esse huic mundo, ut idem actus in se immobiliter permanens posset etiam non inferre terminum aut inferre alium terminum seu dare esse alteri mundo. Creata libertas, quia est limitata, ad habendum alium terminum necesse est acquirat etiam alium actum, et mediante actu tantum super terminum dominium libertatis exercet ita quidem, ut posito actu terminus infallibiliter sequatur, sicut posito imperio voluntatis motio membrorum et actio externa infallibiliter sequitur. At voluntas divina habens omnem actum est summe independens a quocumque termino extrinseco. Quare in se immobiliter permanens immediate potest inferre quemcumque terminum aut etiam omnino nullum inferre. Definitur igitur libertas divina: activa indifferentia ab intrinseco, vi cuius voluntas divina potestatem dominativam habet super actum suum, quatenus est illativus termini extrinseci.

Deus dicitur velle alia a se necessario necessitate ex hypothesi, et hoc dupliciter: *a)* quatenus unum volitum cum alio necessario conectitur, ita ut volendo unum non possit non velle alterum, ut volendo hominem non potest non velle risibilitatem (radicalem); *b)* propter immutabilitatem voluntatis suae: Si aliquid vult, necesse est ex hypothesi eum hoc velle.

824. Obi. *Contra I p.* 1. Voluntas est potentia. Atqui in Deo non est potentia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Potentia non operativa seu mere passiva, *nego;* potentia operativa, *subdist.:* Quae necessario est actus primus, *nego;* quae salvatur etiam in actu secundo sine actu primo, *conc. Contradist. min.:* Potentia non operativa, *conc.;* potentia operativa, *subdist.:* ut actus primus, *conc.;* ut actus secundus, *nego.*

2. Atqui in Deo neque est voluntas ut actus secundus. *Probo.* Voluntas ut actus secundus est appetitus seu desiderium. Atqui in Deo non est appetitus

seu desiderium. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Est desiderium et quies in bono possesso, *conc.;* est desiderium tantum, *nego. Contradist. min.:* Non est desiderium boni proprii divini, *conc.;* boni creati, *subdist.:* Non est desiderium inefficax, *conc.;* efficax, *nego.*

Contra II p. 1. Finis ultimus voluntatis divinae non est essentia divina. Atqui obiectum primarium voluntatis divinae est finis ultimus voluntatis divinae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non est finis, ad quem tendit, *conc.;* in quo quiescit, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui finis, in quo quiescit voluntas divina, non est obiectum primarium voluntatis divinae. *Probo.* Quod non est causa specificans, non est obiectum primarium voluntatis divinae. Atqui finis, in quo quiescit voluntas divina, non est causa specificans voluntatis divinae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod non est causa physica, est tamen causa metaphysica seu ratio specificans, *nego;* quod non est neque causa physica neque metaphysica, *conc. Contradist. min.* Essentia non est causa physica specificans voluntatis divinae propter realem identitatem, est tamen ratio specificans virtualiter distincta.

Contra III p. 1. Qui vult alia a se, non vult essentiam suam necessario necessitate tum specificationis, tum exercitii. Atqui Deus vult alia a se. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui vult alia subordinate ad volitionem, qua vult essentiam suam, *nego.;* non subordinate, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui Deus vult alia a se non subordinate ad volitionem, qua vult essentiam suam. *Probo.* Qui vult mala moralia, vult alia a se non subordinate ad volitionem, qua vult essentiam divinam. Atqui Deus vult mala moralia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui vult mala moralia positive, *conc.;* qui vult permissive, *nego. Contradist. min.:* Vult positive, *nego;* permissive, i. e. permittit haec fieri a creatura libera, *subdist.:* ordinando hanc permissionem ad bonum divinum seu ad essentiam suam, *conc.;* non ordinando, *nego* (cf. n. 862).

Contra IV p. 1. Alia a Deo non sunt volita a Deo propter essentiam divinam seu propter bonum divinum. Atqui obiectum secundarium voluntatis divinae est volitum propter bonum divinum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Propter bonum divinum attingendum aut augendum (ex desiderio bonitatis divinae), *conc.;* propter bonum divinum participandum (ex amore bonitatis divinae), *nego. Contradist. min.*

2. Atqui Deus nullo modo vult alia a se propter bonum divinum. *Probo.* Qui non finalizatur a fine, nullo modo vult alia a se propter bonum divinum seu propter finem. Atqui Deus non finalizatur a fine. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui non finalizatur, i. e. non movetur a fine, agit tamen propter finem, quatenus finis ei est ratio, non causa, volendi alia, *nego;* qui neque agit propter finem, quatenus etc., *conc. Contradist. min.*

Contra V. p. 1. Non vult libere alia a se, qui habet voluntatem immutabilem. Atqui Deus habet voluntatem immutabilem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non vult libere, i. e. vult necessario necessitate ex hypothesi, *conc.;* necessitate absoluta, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

2. Atqui Deus alia a se vult necessitate absoluta. *Probo.* Ille vult alia a se necessitate absoluta, qui non habet nisi volitionem, quae est actus absolute necessarius. Atqui Deus non habet nisi volitionem, quae est actus absolute necessarius. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Actus absolute necessarius tum quoad se, tum quoad terminum, quem infert, *conc.;* actus absolute necessarius quoad se et non quoad terminum, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui volitio divina absolute necessaria quoad se est etiam absolute necessaria quoad terminum, quem infert. *Probo.* Si ad habendum alium terminum requiritur etiam alius voluntatis actus, volitio divina absolute necessaria quoad se, est etiam absolute necessaria quoad terminum, quem infert. Atqui ad habendum alium terminum requiritur etiam alius actus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si in omni voluntate requiritur alius actus, *conc.;* si solum requiri-

tur alius actus in voluntate, quae non est omnis actus seu non est actus purus, *nego. Contradist. min.*

4. Atqui in omni voluntate ad alium terminum requiritur etiam alius actus; aliis verbis: libertas requirit mutabilitatem actus voluntatis. *Probo.* Libertas, quae definitur: activa indifferentia, vi cuius voluntas potestatem dominativam super actum suum habet, requirit mutabilitatem actus voluntatis. Atqui libertas ita definitur. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si potestas dominativa voluntatis intelligitur de dominio super egressionem et non egressionem actus, *conc.;* si intelligitur de dominio super actum, quatenus est illativus termini tantum, *nego. Contradist. min.:* Et haec definitio non salvatur, nisi intelligitur de dominio super egressionem et non egressionem actus, *nego;* et haec definitio etiam salvatur, si intelligitur de dominio super actum, quatenus est illativus termini tantum, *conc.*

Bibliographia. *S. Bersani,* De voluntate Dei, DThPlac 29 (1926) 193–209; 381–393; 589–599; 30 (1927) 5–16; 229–241; 634–652; 31 (1928) 185–194; 32 (1929) 5–14. *L. B. Gillon,* Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás, CT 63 (1942) 329–342. *Th. Murphy,* The Divine Freedom according to St. Thomas, RNSPh 57 (1959) 321–341. *E. A. Pace,* Assimilari Deo, NSch 2 (1928) 342–356. *P. M. Richard,* La fin dernière en théodicée, RNSPh 21 (1914-1919) 304–325. *A. Rossi,* Similitudo Dei in creaturis, DThPlac 31 (1928) 417–448. *M. Thiel,* Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen, DThFrib 30 (1952) 185–200.

Ad 821 sq. « Attendendum est autem, quod cum *Aristoteles* hic [Met. XII 7, 1072 b 10] dicat, quod necessitas primi motus non est necessitas absoluta, sed necessitas, quae est ex fine, finis autem principium est, quod postea nominat Deum, inquantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum: assimilatio autem ad id quod est volens et intelligens, cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificiata assimilantur artifici, inquantum in eis voluntas artificis adimpletur: sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei » (*S. Thom.*, In Met. XII 7 lect. 7 n. 2535). « Postquam Philosophus ostendit qualiter primum movens est intelligens et intelligibile, hic [Met. XII 10] intendit inquirere qualiter primum movens sit bonum et appetibile . . . Supra dictum est, quod primum movens movet sicut bonum et appetibile. Bonum enim, secundum quod est finis alicuius, est duplex. Est enim finis extrinsecus ab eo quod est ad finem . . . Est etiam finis intra, sicut forma . . . est quoddam bonum intrinsecum eius, cuius est forma. Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quandam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius. Quaerit ergo Philosophus utrum natura totius universi habeat bonum et optimum, idest finem proprium, quasi aliquid separatum a se, vel habeat bonum et optimum in ordine suarum partium, per modum, quo bonum alicuius rei naturalis est sua forma . . . Solvit propositam quaestionem . . . Dicit ergo primo quod universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est [cf. text. ad 790, arg. III]. Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis. Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce; . . . sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem; ordo autem exercitus est propter bonum

ducis adimplendum, scil. ducis voluntatem in victoriae consecutionem . . . Et quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est, quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus . . . Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scil. explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi » (Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν, ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα : 1075 a 11. *S. Thom.* lect. 12 n. 2627 sqq.). In Eth. VII 15 *Aristoteles* considerans « quod nihil idem est semper delectabile homini. Et huius rationem dicit esse, quia natura nostra non est simplex, sed composita, et ex uno in aliud transmutabilis, inquantum subiacet corruptioni . . . Et ex hoc concludit . . . quod si natura alicuius rei delectantis esset simplex et immutabilis, eadem actio esset sibi delectabilissima. Puta si homo esset solum intellectus, semper in contemplando delectaretur. Et inde est, quia Deus est simplex et immutabilis, semper gaudet una et simplici delectatione, quam scil. habet in contemplatione sui ipsius. Non enim est operatio, quae delectationem causat, solum in motu consistens, sed etiam in immobilitate ; sicut patet de operatione intellectus. Et illa delectatio, quae est absque motu, est maior quam illa, quae est in motu : quia illa quae est in motu, est in fieri ; illa autem, quae est in quiete, est in esse perfecto » (ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει : 1154 b 26. *S. Thom.* lect. 14 n. 1534 sq). *S. Thomas :* « Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle » (S. th. I 19, 1 ; cf. 54, 2 c. fin. ; 59, 2 c. : Unde ibi solum ; I Dist. 45 a. 1 ; Ver. 23, 1 ; C. g. I 72 sq. ; IV 19 : Ad cuius evidentiam ; Comp. 32—34). « Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis : nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus : quia ipse est summum bonum, ut ostensum est [c. 41]. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis » (C. g. I 74). « Aliquid Deum velle est necessarium absolute : non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult ; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem ; quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest : sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae . . . Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat ; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione : supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari » (S. th. I 19, 3 ; cf. a. 7 10 ; q. 25, 5 ; 46, 1 ; II Dist. 25 a. 1 ; Ver. 24, 3 ; Pot. 3, 15 [cit. ad 817] ; 10, 2 ad 6 ; Malo 16, 5 c. : Sed ista diversitas ; C. g. I 80—83 88 ; III 97). « Quae circa creaturas vult [Deus], sunt quasi eius volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult ; ut divina bonitas sit eius voluntati ratio volendi omnia » (Ver. 23, 4 ; cf. C. g. I 75—79 ; S. th. I 19, 2). « Alia vult in ordine ad bonitatem suam, non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur ; et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam [Met. tr. VI et IX], quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere » (I Dist. 45 a. 2). « Totum

universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando » (S. th. I 65, 2 ; cf. q. 6, 1 ad 2 ; 44, 4 ; 60, 5; 103, 2; I-II 109, 3; II-II 132, 1 ad 1 ; II Dist. 1, 2 a. 1—3 ; Malo 9, 1 ad 4 ; C. g. I 93 : Amplius. Sicut ; III 17—19 ; Comp. 100—103). « Deus . . . uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde . . . velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc : sed non propter hoc vult hoc » (S. th. I 19, 5 ; cf. a. 2 ad 2 ; Ver. 23, 1 ad 3 ; C. g. I 86 sq.). « Voluntas Dei est causa omnium rerum : et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo . . . Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus » (S. th. I 20, 2 ; cf. 19, 4 ; I Dist. 45 a. 3 ; C. g. II 23).

Quaestio II: *De potentia divina.*

Articulus I

DE POTENTIA DIVINA IN GENERE

Thesis 39: *In Deo est potentia infinita seu omnipotentia, quae formaliter in intellectu practico consistit seu in intellectu adiuncta voluntate.*

825. St. qu. 1. Nomine potentiae intelligimus potentiam activam agendi ad extra, nomine omnipotentiae potentiam, quae ad omnia efficienda extenditur, quae entis rationem habent seu in se contradictoria non sunt ; haec enim nihil sunt neque actionem positivam terminare possunt, de quibus melius dicitur ea fieri non posse quam Deum ea facere non posse.

2. Intellectus practicus est intellectus adiuncta voluntate. Intellectus enim secundum se consideratus est speculativus tantum, utpote sistens in ipsa speculatione ; quatenus versatur circa obiectum operabile qua tale, vocari potest practicus in actu primo, vel etiam speculativus cum relatione transcendentali ad opus. Exsecutio autem operis non habetur, nisi accedat voluntas. Accedente voluntate intellectus fit practicus simpliciter seu in actu secundo. Quod hoc modo fit : Intellectus iudicat hic et nunc hoc esse agendum (iudicium ultimum, practicum) ; quo iudicio voluntas determinatur ad eligendam actionem ; facta hac electione, eaque stante, et sub eius influxu, intellectus exsecutionem actionis dirigit, ita ut, quamvis esse actionis dependeat a voluntate tamquam a causa efficiente, determinatio tamen actionis seu directio ipsius ab intellectu voluntatem dirigente per modum causae

formalis extrinsecae proveniat. Intellectus hoc modo exsecutionem dirigens est intellectus simpliciter practicus. Ipsa vero directio seu actus intellectus practici dicitur imperium. Imperium igitur formaliter est actus intellectus supponens electionem; nam nonnisi in virtute intellectionis intellectus dirigit et voluntas quae imperantur, exsequitur. Imperium sequitur in voluntate usus activus, in quantum utitur ad opus exsequendum potentiis sibi subordinatis, in quibus per consequens invenitur usus passivus, quatenus a voluntate moventur seu eius motionem patiuntur. Potentiae voluntati subditae exsecutivae vocantur, quia per eas, speciatim per vim motricem, voluntas imperata perficit. Thesi nostra dicimus Deum hanc exsecutionem ad extra efficere immediate per ipsum intellectum practicum mediante imperio suo, quatenus est virtualiter transiens, ac proinde Deum carere potentiis exsecutivis specialibus. Sicut igitur intra nos dictamen practicum intellectus et voluntatis, inquantum est virtualiter transiens, immediate movet phantasiam et mediante hac ceteras potentias ei subordinatas, ita dicimus dictamen practicum divinum omnia extra se efficere et mutare.

826. Prob. th. I p.: In Deo est potentia.

Arg. I. Ex eo quod Deus est prima causa efficiens: In ente, quod est primum movens immobile et causa prima efficiens, est potentia agendi ad extra. Atqui Deus est primum movens immobile et causa prima efficiens. Ergo in Deo est potentia agendi ad extra.

Arg. II. Ex omniperfectione divina: Omnis perfectio simpliciter simplex est in Deo. Atqui potentia agendi ad extra est perfectio simpliciter simplex. Ergo in Deo est potentia agendi ad extra.

Prob. II p.: Potentia Dei est infinita seu omnipotentia. Ex infinitate Dei: Potentia, quae nullis limitibus circumscribitur, est potentia infinita seu omnipotentia. Atqui potentia Dei nullis limitibus circumscribitur. Ergo est potentia infinita seu omnipotentia.

Min. patet ex infinitate Dei.

Ad mai. Potentia, quae nullis limitibus circumscribitur, est infinita, ac proinde ad omne omnino ens producendum extenditur, i. e. est omnipotentia.

Prob. III p.: Haec potentia formaliter in intellectu practico consistit. Ex omniperfectione divina: In Deo nulla est imperfectio. Atqui potentia mere exsecutiva, distincta ab intellectu et voluntate, est ipsa imperfecta et supponit alias facultates, intellectum scilicet et voluntatem, imperfectas. Ergo potentia divina formaliter in intellectu practico consistit.

Prob. min. a) Potentia haec ipsa est imperfecta, utpote habens rationem mere exsecutivi et instrumenti; *b)* supponit intellectum

et voluntatem imperfecta, quae indigent eius; imperfectionis enim est instrumenti indigere.

827. Coroll. Ergo a c t i o Dei ad extra est imperium intellectus practici. Imperium seu actus potentiae divinae ab hac potentia eo distinguitur, quod illud conotat effectum ad extra illatum, quem non conotat potentia. Cum autem Deus agat ad extra tamquam movens immobile, patet eum agendo non mutari intrinsecus. Quare neque realem ad effectum relationem acquirere potest, ac proinde conotatio, qua actio divina seu imperium divinum conotat effectum illatum, rationis tantum relatio est. Actio divina est aeterna entitative, temporalis denominative; nam ad denominandum requiritur exsistentia termini.

828. Schol. Actio Dei ad extra potest considerari a c t i v e, ex parte Dei agentis, et p a s s i v e, ex parte termini effecti. Active considerata est ipsa substantia Dei cum relatione rationis ad creaturam, passive seu terminative considerata multiplex est secundum terminum, quem infert, qui est aut productio rei aut c o n s e r v a t i o eius. Productio est aut c r e a t i o ex nihilo, aut productio ex praeiacente materia. Haec iterum est aut productio actionis et effectus causae secundae — c o n c u r s u s, aut formatio rei a solo Deo, exclusis aliis suppositis agentibus. Praeterea Deus producendo et conservando res eo ipso etiam in finem eas dirigit. Actio autem Dei, quatenus consideratur secundum quod est ordinativa rerum in finem, p r o v i d e n t i a dicitur. Nos igitur singulis paragraphis agemus de creatione, de concursu, de conservatione, de providentia.

829. Obi. *Contra I et III p.* 1. Ens perfectissimum non est praeditum potentia agendi ad extra. Atqui Deus est ens perfectissimum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Potentia agendi ad extra mere exsecutiva, *conc.;* potentia, quae formaliter in intellectu practico consistit, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

2. Atqui potentia agendi ad extra divina repugnat. *Probo.* Potentia agendi ad extra infinita repugnat. Atqui potentia agendi ad extra divina est necessario infinita. Ergo. *Resp. Dist. mai:* Potentia, quae est infinita, quia producit effectum infinitum, *conc.;* potentia, quae est infinita, quia attingit res sub ratione infinita entis (cf. n. 830–833) ac proinde extenditur ad omne ens, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui haec potentia necessario produceret effectum infinitum. *Probo.* Potentia ab actione sua non distincta neque realiter neque virtualiter, quae extenditur ad omne ens, produceret necessario effectum infinitum: omne ens, omne possibile. Atqui haec potentia, utpote divina ac proinde actus purus, non est distincta ab actu suo ultimo seu ab actione sua neque realiter neque virtualiter (cf. n. 796, 5). Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Potentia distincta tamen ab actione sua per conotationem effectus ad extra illati, *nego;* non ita distincta, *conc. Contradist. min.* Ad explicationem cf. n. 823, 2.

A d 826 sq. *Aristoteles* Deo tribuit potentiam infinitam: δύναμιν ἄπειρον: Met. XII 7, 1073 a 8; Phys. VIII 10, 267 b 22 (vide ad 795). A potentia in-

finita Dei sola contradictoria exempta esse innuit, cum dicit, quod « nullus consiliatur de facto, idest de praeterito, sed de futuro et contingenti. Et hoc probat, quia consilium non est nisi de aliquo contingenti... Factum autem quod est praeteritum, non est contingens, quia non contingit ipsum non fieri, idest quod non sit factum; et ad hoc inducit verbum Agathonis, qui recte dixit: quod solo isto posse privatur Deus, ut scil. faciat ingenita, idest non facta quae sunt facta. Et hoc recte dixit [ὀρθῶς 'Αγάθων· μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα: 1139 b 9]. Necesse est enim quod potestati cuiuslibet causae subsit omne illud quod potest contineri sub proprio obiecto virtutis eius, sicut ignis potest calefacere omne calefactibile. Virtus autem Dei, qui est universalis causa entium, extendit se ad totum ens; unde solum illud subtrahitur divinae potestati quod repugnat rationi entis, ut hoc quod implicat contradictionem » (*S. Thom.*, In Eth. VI lect. 2 n. 1138 sq.). *S. Thomas:* « Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa » (C. g. II 7). « Secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum... Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita » (S. th. I 25, 2). « Cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, in V Metaph. [c. 12, 1019 b 30]. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae: quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum » (I 25, 3). « Creare aliquem effectum finitum... ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam » (I 45, 5 ad 3). « Ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae » (I 25, 1 ad 4). Cf. I Dist. 42, 1 a. 1—2; q. 2 a. 2; dist. 43, 1 a. 1; Pot. 1, 1—3 7; C. g. I 43: Haec autem ratio: II 6—10 22 25; Qdl. III a. 1; XII a. 2; Comp. 19; S. th. I 25, 4; III 13, 1.

Articulus II

DE OPERATIONE POTENTIAE DIVINAE CIRCA ENS QUODLIBET

§ 1. De creatione

Thesis 40: *Potentia divina est potentia creatrix. Haec potentia creatrix cum creatura communicari non potest neque per modum causae principalis neque per modum causae instrumentalis.*

830. St. qu. 1. Creatio sumi potest: *a)* pro quacumque productione seu efficientia sive physica sive morali; *b)* stricte pro

productione e x n i h i l o s u i e t s u b i e c t i , i. e. non tantum ex non-ente, quod non est tale ens, sed ex non-ente, quod est nihil. In qua definitione particula «ex» non significat causam materialem, quasi nihilum esset materia, ex qua fieret id, quod fieri dicitur per creationem, sed negatur prorsus omnis causa materialis et dicitur fieri aliquid ex nihilo, quatenus particula «ex» ordinem tantum significat r a t i o n i s inter terminum negativum et positivum seu inter nihilum antecedens et positionem subsequentem rei. Ordo autem iste intelligatur de posterioritate abstrahente a posterioritate naturae vel durationis, quia salvaretur etiam in creatione ab aeterno (cf. n. 370). Creatio attingit rem sub ratione e n t i s , seu terminus f o r m a l i s creationis est e n s (materialiter producitur tale ens), quia per se primo non tendit ad t a l e ens, sed ad ens simpliciter producendum, cum quaecumque actio creata, productiva ex praeiacente materia, supponendo ens, tendat ad producendum t a l e ens tamquam terminum formalem (materialiter producit ens). Duo sunt, quae non possunt oriri nisi per creationem: materia prima, quae est primum substratum omnis generationis et corruptionis, et substantiae spirituales, quae ex materia educi non possunt.

In thesi p o t e n t i a c r e a t r i x intelligatur de potentia ad creationem stricte sumptam.

2. Quid sit causa principalis et instrumentalis et quotuplices sint, cf. n. 756, 1; 765—768. In thesi instrumentum creationis sumatur pro instrumento physico. Deus creando potest uti creatura tamquam instrumento morali in sensu latiore, quatenus creatura aliqua est ei ratio, non causa, aliquid creandi; ut si aliquid crearet ad orationem alicuius sancti.

3. Potentiam divinam creatricem vi systematis sui negant Pantheistae, id quod per se patet, et Dualistae, qui praeter Deum materiam aliquam increatam admittunt, ex qua formatus sit mundus. Potentiam creatricem posse communicari cum creatura est sententia Avicennae, Algazelis (1058—1111) et Gnosticorum, qui posuerunt Deum creasse creaturas inferiores mediantibus superioribus. Petrus Lombardus († 1160), Durandus, Suárez docuerunt creaturam instrumentum posse esse physicum creationis.

831. Prob. th. I p.: Potentia divina est potentia creatrix.

Arg. I. Ex eo quod Deus est causa prima: Deus est causa prima. Atqui potentia agendi ad extra causae primae est potentia creatrix. Ergo potentia divina est potentia creatrix.

Min. patet ex eo, quod potentiae causae primae nihil supponitur; materia enim increata, quae supponeretur, est ens contradictorium: tamquam increata esset ens a se, ens perfectissimum, quod tamquam materia, ex qua mundus formaretur, simul esset imperfectum et potentiale.

Arg. II. Ex eo quod potentia Dei est infinita: Potentia infinita est potentia creatrix. Atqui potentia divina est potentia infinita. Ergo potentia divina est potentia creatrix.

Min. patet ex th. praec.

Prob. mai. Potentia infinita extenditur simpliciter ad omnia, quae habent rationem entis; necesse est ergo feratur in res sub ipsa ratione entis. Potentia autem, quae fertur in res sub ratione entis, est potentia creatrix, quae non respicit rem sub contracta ratione talis entis, sed sub ratione entis ut sic.

Prob. II p.: Potentia creatrix cum creatura communicari non potest per modum causae principalis. Ex eo quod nulla creatura est potentiae infinitae: Causa principalis creationis est causa, quae attingit rem sub ratione entis. Atqui nulla causa creata attingit rem sub ratione entis. Ergo nulla creatura potest esse causa principalis creationis.

Prob. min. Attingere rem sub ratione entis supponit potentiam infinitam. Atqui nulla creatura, utpote perfectionis limitatae, praedita est potentia infinita identificata cum ipso esse subsistente.

Prob. III p.: Potentia creatrix cum creatura communicari non potest per modum causae instrumentalis. Ex eo quod instrumentum habet actionem propriam, quae supponit materiam praeiacentem: Omne instrumentum, praeter actionem instrumentariam ab agente principali sibi communicatam, habet etiam actionem propriam, quam elicit in virtute propria. Atqui actio propria instrumenti in creatione repugnat. Ergo creatura non potest esse causa instrumentalis creationis.

Mai. patet ex n. 765—768.

Prob. min. Actio propria instrumenti respicit rem sub ratione talis entis, et propterea versari nequit nisi circa materiam praeiacentem.

832. Coroll. Ergo a fortiori Deus potest, supposita prima rerum productione, ex praeiacente materia aliquid efficere (cf. n. 605, 2).

Etiam cum Deus ex praeiacente materia aliquid efficit, attingit rem sub ratione universali et illimitata entis. Eius enim potentia infinita non potest attingere rem nisi sub illimitata hac ratione. Idem etiam eo ostenditur, quod Deus est ipsum esse subsistens seu ens per essentiam. Cum autem modus operandi sequatur modum essendi, Deus producit esse seu ens sub ratione entis. Iam vero non tantum id, quod ex nihilo producitur, habet rationem entis, sed etiam id, quod formatur ex praeiacente materia. Ergo etiam hoc Deus attingit, sed sub ratione entis. Tale non producit nisi materialiter. Creatura autem, cum sit potentiae finitae, respicit rem sub ra-

tione t a l i s , et ideo absoluta necessitate limitata est ad faciendum tale ex non-tali, non vero ens simpliciter ex non-ente simpliciter; et quando producit tale, nonnisi materialiter producit ens.

833. Schol. 1. Causalitas creata, si active seu ex parte agentis consideratur, est actio, quae est accidens inhaerens agenti; si consideratur passive et ex parte termini, tria complectitur: motum seu fieri effectus, passionem, relationem effectus ad causam. Comparando causalitatem efficientem divinam cum creata, dicendum est, causalitatem divinam efficientem omnem, si active consideratur, esse « Dei actionem, quae est eius essentia cum relatione [rationis] ad creaturam » (S. Thom., Pot. 3, 3). Considerando causalitatem divinam passive, ex parte termini, creatio est « relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi » (l. c.). Consistit ergo creatio in duplici relatione: *a)* in relatione reali ad Deum tamquam ad causam; *b)* in relatione rationis ad non-esse praecedens. Nam creatio non est mutatio neque passio deficiente subiecto. Quare ex his, quae complectitur causalitas creata passive considerata, non remanet nisi relatio effectus ad causam. Huius autem relationis realis (praedicamentalis) fundamentum est relatio transcendentalis dependentiae: esse ab alio, esse creaturam. Haec relatio transcendentalis radicatur in contingentia: in nexu contingenti essentiae cum exsistentia, qui supponit realem distinctionem inter essentiam et exsistentiam. Haec relatio transcendentalis non est creatio, sed creatura ipsa. Nexus enim contingens inter essentiam et exsistentiam constituit ens seu essentiam, quae non exsistit vi sui seu a se, sed ab alio — constituit ens essentialiter pendens ab alio in ortu suo et etiam in duratione sua (cf. n. 852).

2. Cui competat creari. « Creari est quoddam fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse: quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse et est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia et alia huiusmodi non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia, ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia » (S. th. I 45, 4 c.).

834. Obi. *Contra I p.* 1. Non datur potentia, qua ex nihilo aliquid fieret. Atqui potentia divina creatrix est potentia, qua ex nihilo aliquid fit. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non datur talis potentia, in causa particulari, *conc.;* in causa universali entis, quae attingit rem sub ratione universalissima entis, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui haec potentia omnino non datur. *Probo.* Omnino non datur potentia ad efficiendam mutationem sine subiecto mutationis. Atqui haec potentia est potentia ad mutationem sine subiecto. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Mutationem proprie dictam seu physicam, *conc.*; metaphysicam, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui haec mutatio metaphysica repugnat. *Probo.* Repugnat transire infinitam distantiam. Atqui haec mutatio facit transire infinitam distantiam inter ens et non-ens. Ergo. *Resp. Conc. mai.*; *dist. min.*: Si ens et non-ens essent duo termini positivi, inter quos vigeret infinita distantia percurrenda, *conc.*; si non sunt duo termini positivi, *nego. Dist. consq.* Requiritur tamen ad creationem infinita virtus, quia res attingenda est sub ratione infinita entis.

Contra II p. 1. Creatura, quae potest vincere resistentiam contrariam, potest etiam a fortiori vincere resistentiam nihili seu creare. Atqui creatura potest vincere resistentiam contrariam. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Creatura, quae potest vincere resistentiam positivam activam contrarii, data potentia passiva capaci ad recipiendum influxum causalem creaturae, *nego*; quae posset vincere resistentiam negativam, negata absolute quacumque potentia receptiva influxus causalis, *conc. Contradist. min.* (cf. n. 345).

2. Atqui creatura potest vincere hanc resistentiam negativam seu creare. *Probo.* Creare est producere effectum finitum. Atqui finita virtus seu creatura potest producere effectum finitum. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Producere effectum finitum sub infinita ratione entis, *conc.*; sub finita ratione talis entis, *nego. Contradist. min.*

Contra III p. Si creatura, ratione potentiae oboedientialis, perfecte subicitur infinitae virtuti divinae, cum creatura potest communicari potentia creatrix instrumentaliter. Atqui creatura perfecte subicitur virtuti infinitae divinae. Ergo. *Resp. Dist. mai*: Si instrumentum quodcumque non contraheret modum agendi infinitum actionis creatricis, *conc.*; si contrahit, *nego. Conc. min.*; *dist. consq.*

Bibliographia. *J. F. Anderson,* Creation as a Relation, NSch 24 (1950) 263–283. *C. Fabro,* La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Milano 1939. *R. Jolivet,* Aristote et la notion de création, RSPhTh 19 (1930) 5–50; 209–235. *D. R. Losa,* S. Thomas et le problème de la création, RTh 50 (1950) 157–171. *L. De Raeymaeker,* Les causes et la causalité absolue, RNSPh 55 (1957) 153–170. *A. D. Sertillanges,* L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin, RSPhTh 1 (1907) 239–251. *Id.,* La création, RTh 33 (1928) 97–115.

Ad 830 sqq. *Aristoteles* implicite saltem potentiam Dei creatricem admittit, quatenus docet Deum esse primum principium, causam primam omnium, et non solum finalem, sed etiam agentem: πρῶτον ποιοῦν: De gen. et corr. 1; 7, 324 b 13; cf. I 3, 418 a. 1 sqq. et text. ad 790 795 813 821; et *S. Thom.*, In De caelo et m. I lect. 8 n. 14 (cit. ad 770) [1]. Speciatim ea, quae Aristoteles docet de ortu animae humanae, creationem ex nihilo innuunt. Docet enim De gen. animal. II 3, animam intellectivam generatione corporea oriri non posse, sed «mentem [i. e. animam intellectivam] solam extrinsecus accedere» (736 b 27). Nec tamen admittit animam intellectivam praeexstitisse corpori, cum doceat Met. XII 3: «causas efficientes antea ortas exsistere, formales vero simul esse» (1070 a 21), et hanc doctrinam l. c. in sequentibus expresse applicet ad animam intellectivam negando eius praeexsistentiam, postexsistentiam

[1] Cf. *Manser,* Das Wesen des Thomismus[2], 521 sq.

(post mortem) vero permittendo. Cum igitur secundum Aristotelem anima intellectiva non praeexstiterit neque orta sit ex materia per generationem corpoream, necesse est, eam ortum duxisse per creationem. Id Aristoteles etiam innuit, cum dicit De gen. animal. l. c. : νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Quae ultima verba « mentem solam divinam esse » de origine ex Deo per creationem intelligenda sunt [1]. Sed adhuc clarius Aristoteles creationem animae intellectivae exprimit. De an. III 5, 430 a 19 et c. 7, 431 a 1, in quibus locis ad originem animae intellectivae applicat principium suum metaphysicum: realiter in eodem subiecto potentia praecedit actum, simpliciter autem actus est prior potentia, cf. Met. IX 8. Dicit enim De an. III 5: τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι [πρᾶγμα = obiectum scitum]. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί [i. e. in eodem individuo], ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ, i. e. menti humanae potentiali tamquam causa eius praecedit mens actualis absoluta, quae numquam in potentia, sed semper in actu est [2]. *S. Thomas:* « Emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus ... designamus nomine c r e a t i o n i s ... Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil » (S. th. I 45, 1). « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio "ex" non designat causam materialem sed ordinem tantum » (l. c. ad 3; cf. II Dist. 1, 1 a. 2). « Si fit totum ens, quod est fieri ens inquantum est ens, oportet quod fiat ex penitus non ente » (In Phys. VIII lect. 2 n. 5). « Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit... Deus [autem] est ipsum esse per se subsistens. Et... esse subsistens non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia [alia a Deo] ... causari ab uno primo ente, quod perfectissime est » (S. th. I 44, 1). « Quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum... secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium » (I 44, 2). « Si Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (44, 1 et 2) quod nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit » (I 45, 2). « Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non... [agit] ex aliquo praeexistenti » (Pot. 3, 1 ad 17; cf. a. 5 ad 2). « Inter esse et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est ibi aliqua successio » (C. g. II 19). « Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis... Creatio passive accepta est in creatura, et est creatura » (S. th. I 45, 3 ad 1 et 2). « Illud quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scil. esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria,

---

[1] Haec interpretari pantheistice aut semipantheistice nefas est, cum Aristoteles tantopere transcendentiam Dei et distinctionem eius a mundo exaltet.

[2] Cf. *Fr. Brentano,* A r i s t o t e l e s' L e h r e v o m U r s p r u n g d e s m e n s c h l i c h e n G e i s t e s; *Eug. Rolfes,* A r i s t o t e l e s' M e t a p h y s i k [2], I 180 194; II 396 404. *Id.,* D i e v o r g e b l i c h e P r ä e x i s t e n z d e s G e i s t e s b e i A r i s t o t e l e s, PhJ 8 (1895).

neque instrumentaliter sive per ministerium » (l. c. a. 5). Cf. II. Dist. 37, 1 a. 2 ; Pot. 3, 1—5 ; C. g. II 15—21 ; De subst. sep. c. 9 et 10 (al. 7 et 8) ; Qdl. III a. 6 ; Comp. 68—70 ; S. th. I 61, 1 ; 65, 1 et 3 ; 90, 3.

§ 2. De concursu

Thesis 41 : *Deus per concursum simultaneum est causa efficiens immediata actionis creaturae.*

835. St. qu. 1. Cum solus Deus sit primum principium efficiens, solusque Deus possit creare, patet res primitus a Deo per creationem originem duxisse. Sed res creatione productae etiam ipsae efficienter agunt ponendo actiones immanentes et transeuntes (cf. n. 281—284 473—476 760—763), ut patet ex dictis contra occasionalismum (cf. n. 756—758). Quae cum ita sint, quaeritur, utrum etiam istae actiones a Deo sint. Statim ab initio de hoc constat : Si Deus, producendo res in esse, potentias operativas ipsis largitus est easque iugiter in esse conservat, ipsae quoque creaturarum actiones aliquo modo a Deo sunt, quatenus scilicet derivantur a potentia operativa a Deo data et conservata.

2. Solent scholastici habitudinem causae primae ad causas secundas seu causalitatem causae primae respectu causalitatis causae secundae c o n c u r s u s nomine significare. Nomen istud rei significandae non ex toto congruit. Proprie enim « con »-currunt duae causae partiales coordinatae in eodem effectu producendo. Hic autem nomen concursus adhibetur ad significandam habitudinem duarum causarum totalium inter se subordinatarum, causae primae et causae secundae, ut ex hac thesi et ex sequenti patebit.

3. Si causalitas divina non progreditur ultra potentiam operativam dandam et conservandam, recte dicitur actionem creaturae a Deo non esse nisi mediate, mediante virtute operativa, seu concursum divinum esse m e d i a t u m t a n t u m . Eiusmodi sententiam de facto, pro ordine naturali, docuit Durandus, asserendo Deum non aliter cooperari actionibus causarum secundarum quam conferendo virtutes agendi easque iugiter in esse conservando. Quae sententia communissime a scholasticis reicitur. Tamen L. Fuetscher (1894—1935) [1], dubium movit de necessitate concursus divini immediati, et J. Stufler (1865—1952) conatus est ostendere neque S. Thomam docuisse talem concursum.

4. Cum sententia communi in thesi affirmamus Deum creaturis cooperari non tantum mediate, dando et conservando vires activas, sed immediate influere in i p s a m a c t i o n e m creaturae, seu concursum divinum esse i m m e d i a t u m . Concursum imme-

---

[1] *L. Fuetscher,* A k t u n d P o t e n z , Innsbruck 1933.

diatum ergo intelligimus concursum seu interventum divinum attingentem ipsam entitatem actionis creatae, non autem interventum divinum excludentem omne agens intermedium et omnem seriem causarum, quasi Deus, interveniendo in ipsa entitate actionis creaturae, hoc necessario praestaret exclusa omni alia causalitate creata intermedia.

5. In thesi praesenti statuimus necessitatem concursus divini immediati pro omni omnino actione creata, abstrahentes ab accuratiore explicatione, quomodo Deus interveniat; hoc in sequenti thesi praestabimus. Asserimus igitur in actione creaturae praeter causam secundam intervenire causam primam, seu simul cum causa secunda concurrere causam primam. In hoc sensu statuimus concursum simultaneum, nihil adhuc determinantes, utrum agatur de concursu mere simultaneo.

6. Concursus simultaneus potest considerari ex parte causae primae et ex parte causae secundae. Ex parte causae primae consideratus concursus simultaneus est causalitas divina, quae causae secundae participat entitatem actionis, seu actio divina, qua Deus hanc efficienter producit. Et participat quidem Deus actionem tamquam aliquid egressum ex causa secunda et ab ea dependens; ideo causa prima causalitate sua non adimit causis secundis causalitatem, sed contra tribuit eis actu causalitatem seu causas esse. Ex parte causae secundae consideratus concursus simultaneus est ipsa actio causae secundae, prout participata a causa prima.

836. Prob. th. Ex eo quod esse est effectus proprius solius Dei: Si esse actionis creatae non potest esse a creatura per virtutem ipsi propriam, requiritur concursus Dei immediatus. Atqui esse actionis creatae non potest esse a creatura per virtutem ipsi propriam. Ergo requiritur concursus Dei immediatus.

Ad mai. Concursus Dei mediatus in eo consistit quod Deus potentias operativas tribuit et conservat. Ea igitur, quae creatura producere non valet per virtutem propriam, non explicantur per concursum divinum mediatum tantum, qui non progreditur ultra conservationem virtutis creaturae propriae.

Min. ex eo probatur, quod esse est effectus proprius solius Dei. Agens enim, quod producit esse in virtute propria, producit res sub ratione entis, eiusque virtus ad omnia se extendit, quae habent rationem entis; est igitur potentiae infinitae. Quapropter solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, producit in virtute propria esse omnis entis per participationem. Creatura autem in virtute propria non producit nisi tale: est causa « taleitatis ».

837. Coroll. 1. Ergo tota entitas actionis causae secundae est tota a causa prima et tota a causa secunda, sub alia tamen et alia

ratione: a causa prima est sub ratione illimitata et universalissima entis, a causa secunda sub ratione contracta et limitata talis entis. Et attingit quidem causa secunda omnes rationes in effectu suo contentas, non excepta ipsa ratione entis, sed sub limitata ratione taleitatis. Incipiendo enim a gradu specifico individualiter determinato, quem per se primo attingit, attingit omnes gradus in eo contentos; ita homo generando hominem per se primo producit hanc humanitatem et mediante ea animalitatem et corporeitatem et entitatem. Similiter causa prima omnes gradus attingit in effectu contentos, sed incipiendo modo inverso ab ente, quod per se primo attingit. Huius autem rei ratio est ipsa natura causae primae et causae secundae. Causa enim prima est ens per essentiam et ideo producit ens, causa vero secunda est ens contractum talis speciei et ideo per se primo specificam rationem sibi similem attingit. Agens enim omne agit sibi simile.

2. Ergo effectus omnis productus a causa secunda procedit in esse, affectus duplici relatione causalitatis seu dependentiae, quatenus dependet a causa prima et a causa secunda: per prius respicit causam primam seu dependet a causa prima, per posterius causam secundam seu dependet a causa secunda.

3. Ergo « Deus operatur in omni operante » (S. Thom., C. g. III 70).

838. Obi. 1. Actio, quae immediate producitur a creatura, non producitur immediate a Deo per concursum simultaneum. Atqui actio creaturae producitur immediate a creatura. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Sub eadem ratione, *conc.*; sub diversa ratione, *nego. Conc. min.*; *dist. consq.*

2. Atqui Deus nullo modo est causa efficiens immediata actionis creaturae. *Probo.* Si Deus est causa efficiens immediata actionis creaturae, idem effectus procedit a duabus causis efficientibus totalibus. Atqui non potest procedere idem effectus a duabus causis efficientibus totalibus. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: A duabus causis subordinatis, *conc.*; coordinatis, *nego. Contradist. min.*: Idem effectus non potest procedere a duabus causis totalibus subordinatis, *nego*; coordinatis, *transeat* (quia praeternaturaliter potest idem effectus dependere etiam a duplici causa efficiente totali et adaequata; cf. n. 775–777).

3. Atqui si Deus et creatura sunt ad invicem subordinata, Deus non est causa immediata actionis creaturae. *Probo.* Si Deus et creatura sunt ad invicem subordinata, Deus producit actionem creaturae mediante creatura. Atqui si Deus producit actionem mediante creatura, Deus non est causa immediata actionis creaturae. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Si Deus et creatura ita sunt ad invicem subordinata, ut Deus participet creaturae entitatem actionis quam immediate attingit, *nego*; si sunt ad invicem subordinata ita, ut Deus non immediate attingat entitatem actionis, *conc. Conc. min.*; *dist. consq.*

4. Atqui Deus immediata causalitate non attingit actionem creaturae. *Probo.* Quod est causa immediata actionis creaturae, constituitur agens limitato modo. Atqui Deus non constituitur agens limitato modo. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Si attingit actionem sub limitato modo actionis, *conc.*; si attingit sub illimitato modo entis, *nego. Conc. min.*; *dist. consq.*

Bibliographia. *N. Del Prado,* De gratia et libero arbitrio, vol. 1–3, Friburgi (Helv.) 1907. *H. Dimmler,* Ueber den Begriff der

Simultaneität der göttlichen Mitwirkung, JPhTh 13 (1899) 107–111. *G. Feldner,* Die Tätigkeit der Geschöpfe nach S. Thomas von Aquin, DThFrib 4 (1917) 277–321. *B. Geyer,* Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe, PhJ 37 (1924) 338–359. *J. Gredt,* Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit, DThFrib 14 (1936) 237–242. *G. von Holtum,* Göttliche und geschöpfliche Kausalität, DThFrib 8 (1921) 44–47. *G. Huarte,* Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante, Gr 6 (1925) 81–114. *C. M. Schneider,* Applikation oder Concursus?, JPhTh 3 (1889) 448–460; 4 (1890) 75–88. *R. M. Schultes,* Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe, DThFrib 2 (1924) 176–185; 277–307. *F. de Viana,* ¿Sostuvo Santo Tomás el «Actus virtualis»?, CT 78 (1951) 193-222.

Ad 836 sq. *S. Thomas:* «Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit... Deus [autem] est ipsum esse per se subsistens. Et... esse subsistens non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia [alia a Deo]... causari ab uno primo ente, quod perfectissime est» (S. th. I 44, 1; cf. C. g. II 15). «Videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit... Unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit... Cum actio peccati sit ens quoddam, ... sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis... [Deus] influit agenti esse, posse et agere, et quidquid perfectionis in agente est» (II Dist. 37, 2 a. 2 c. et ad 2; cf. S. th. I 49, 2 ad 2; et I-II 79, 2 [cit. ad 860]). Eodem modo probat in Q. d. Malo 3, 2 c. «Essentiam actus [peccati] ... a Deo esse», «cum ipse Deus sit ens per suam essentiam» etc. Et concludit: «Bonae actiones... totaliter reducuntur in Deum sicut in causam... Et sic id quod est [in actione inordinata] de actione, reducetur in Deum sicut in causam.» Cf. C. g. III 71 in fine: «Cum ostensum sit [c. 66 sq.] ... Deum esse omnium et effectuum et actionum causam» etc.; Ver. 21, 5 ad 5. «Esse cuiuslibet rei et cuiuslibet partis eius est immediate a Deo» (I Dist. 37, 1 a. 1 c.; cf. ad 2; ad 4). «Ipse [Deus] est principium dans [immediate <ex contextu>] esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita» (l. c. q. 3 a. 2 c. fin.; cf. dist. 36, 1 a. 1 c.: Unde procedendum; Ver. 3, 7 c.: Sed quia nos ponimus; Pot. 3, 7 c.: Ipsum enim esse [cit. ad 839]; S. th. I 8, 1 c. et ad 3; 45, 5 c.; 105, 5 c. fin.). «Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente» (S. th. I 105, 5 ad 2). «Patet quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum» (C. g. III 70). «Esse est proprius effectus primi agentis... Secunda autem agentia... agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse» (C. g. III 66).

Thesis 42: *Deus causam secundam ad quamcumque actionem physice praemovet, praemotione non extrinseca tantum, sed intrinseca. In virtute huius praemotionis esse actionis pendet a causa secunda*

tamquam a causa instrumentali, cum essentia ab ea pendeat tamquam a causa principali.

839. St. qu. 1. In thesi antec. hoc unum consideravimus, quod actio creaturae non est, nisi Deus, praeter hoc quod creaturam cum facultatibus suis in esse conservat, ulterius in ipsam entitatem actionis influit ; quatenus enim actio esse participat, derivari non potest ex virtute propria creaturae, cum esse sit effectus proprius solius Dei. Nunc ulterius determinandus est m o d u s , quo Deus creaturae participat entitatem actionis. Causa prima et causa secunda non sunt causae partiales, coordinatae, sed utraque est causa t o t a l i s actionis, et causa secunda s u b o r d i n a t u r causae primae. A Deo, tamquam a principio fontali omnis esse, descendit entitas actionis, quae tamen est a creatura ; ergo esse a Deo derivatur in actionem mediante creatura ; aliis verbis : creatura agit in virtute Dei sibi communicata. Concursus igitur divinus per prius afficit ipsam causam secundam seu potentiam operativam, et mediante causa afficit actionem. Propterea dicitur esse n o n m e r e simultaneus, s e d p r a e v i u s , et vocatur p r a e m o t i o , quia antecedenter ad actionem influit in causam. Vocatur praemotio p h y s i c a , quia est concursus physicus, qui fit per modum causae efficientis, non concursus moralis, qui finaliter fit seu suadendo, alliciendo. Praemotio, supponendo potentiam agendi seu actum primum, hanc potentiam applicat ad actum secundum seu coniungit cum actu secundo. Ideo est impulsus ad determinatam in individuo actionem hic et nunc infallibiliter eliciendam.

Praemotio physica considerari potest ex parte causae primae et ex parte causae secundae. Ex parte causae primae considerata est actio divina seu imperium divinum, quo Deus movet causam secundam ante actionem ad determinatam actionem eliciendam. Ex parte causae secundae considerata est entitas c r e a t a recepta in causa seu in potentia agendi, qua potentia determinatur ad hic et nunc determinatam actionem eliciendam. Quia haec entitas datur per modum applicationis actus primi ad actum secundum, ad actionem, t r a n s e u n t e r datur, ac proinde est entitas v i a l i s sicut entitas instrumentaria. Eo tamen differt entitas vialis praemotionis ab entitate instrumentaria, quod haec non tantum est applicatio actus primi ad actum secundum, sed est etiam id, quo instrumentum constituitur in actu primo, cum praemotio supponat actum primum plenum et perfectum et sit applicatio tantum ad actum secundum. Est tamen virtus instrumentaria ad e s s e actionis. Hoc ipso enim quod est applicatio actus primi ad actum secundum, movet ad positionem actus seu ad esse eius. Ideo est vis (fluens), qua « actualiter agat » (S. Thom., Pot. 3, 7 ad 7) causa secunda, seu participatio transiens potentiae divinae, qua causa secunda « agat ad esse » (l. c.).

Sicut igitur virtus instrumentaria omnis est participatio imperfecta et vialis potentiae agentis superioris, ita praemotio est participatio vialis potentiae divinae ac proinde pertinet reductive ad qualitatem secundae speciei. Est igitur qualitas vialis secundae speciei recepta in potentia causae secundae, qua haec applicatur actui suo seu reducitur de potentia ad actum, ad actionem eliciendam. In recipienda autem hac qualitate potentia non operatur, sed mere passive se habet (« in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura », l. c. ad 3). Recepta autem praemotione statim et infallibiliter sequitur operatio, ita ut inter receptionem praemotionis et operationem egredientem a potentia praemota non intercedat nisi prius et posterius secundum naturam [1]. Ex omnibus patet praemotionem non pertinere neque ad actum primum neque ad actum secundum, sed esse coniunctionem actus primi cum actu secundo ac proinde recte a Babenstuber vocari actum secundum causalem, ut distinguatur tum ab actu primo, a potentia, a virtute operativa, tum ab actu secundo, ab actione [2].

2. Cum scholastici in admittendo concursu simultaneo unanimiter conspirent, de concursu praevio per saecula acris viget controversia. Molinistae [3] respuunt concursum praevium, cum doceant Deum in-

---

[1] Ad rem sunt verba S. Augustini: « Certum est nos velle cum volumus; sed ille (Deus) facit, ut velimus bonum... Certum est nos facere cum facimus; sed ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati... Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur » (De gratia et lib. arb. c. 16 n. 32; c. 17 n. 33).

[2] Praemotio, quae reductive est qualitas, formaliter est entitas vialis seu « motus quidam » (S. Thom., S. th. I-II 110, 2). Nam sicut motus est quid transiens et tendens ad terminum, ita entitas vialis est transiens et essentialiter habet rationem tendentiae, quia datur ad hoc, ut causa secunda hic et nunc agat seu actionem eliciat.

[3] Molinismus dicitur systema illud, quod Molina in commentario, quem scripsit in I partem Summae theol. S. Thomae, praesertim in q. 14 (a. 13), q. 19 (a. 16), q. 22, q. 23, proposuit. Quem tractatum Molina separatim edidit sub titulo « Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione » etc. In eo contra errores Reformatorum concordiam liberi arbitrii creati cum motione gratiae et praescientia Dei defendere nititur, reiciendo praemotionem physicam et ponendo « scientiam mediam » (cf. n. 874, 2). Haec doctrina, quam ipse Molina antiquorum Patrum et theologorum esse dicebat, a Patribus S.J. et multis aliis quoad substantiam recepta est (cf. tamen l. c.). At alii multi, inter quos praeprimis Doctores O.P., statim ab initio huic doctrinae, cum eam dicerent novam et falsam, aliud opposuerunt systema, quod tamquam ex D. Thomae scriptis haustum Thomismus vocatur, a quibusdam autem Molinistis, cum nolint agnoscere esse S. Thomae, Bañesianismus dicitur, a Báñez, qui inter primos Molinae adversarios eminebat. Cum lis vehementer inter utramque scholam thomisticam et molinisticam exardesceret, Romae instituta est Congregatio de auxiliis (1598—1607), quae tamen litem in ancipiti relinquens id tantum decidit, neutri parti licere alteram haeresis arguere.

fluere in effectum vel actionem, non vero in causam. Audiatur Suárez : « Neutra harum causarum (sermo est de causa prima et secunda) prius quam alia influit, quia neutra influit in aliam, sed utraque in effectum vel actionem et neutra applicat aliam, aut facit illam facere ex vi huius concursus » (Opusc. 1 de concursu l. 1, c. 15, n. 7). Aliqui tamen Molinistae praemotionem quandam concedunt, sed indifferentem pro voluntate libera, qua voluntas quidem praemoveretur, sed non praedeterminaretur ad unam actionem infallibiliter ponendam. Thomistae vero omnes praemotionem et praedeterminationem, et quidem physicam seu ex parte causae efficientis, admittunt. Communissime Thomistae praemotionem statuunt intrinsecam, quae intrinsecus immutet causam, antequam agat ; aliqui tamen pauci, ut A. Reding († 1692), praemotionem explicant per assistentiam mere extrinsecam, quam doctrinam communiter amplectuntur Scotistae, qui statuunt concursum praevium, qui nihil imprimeret virtuti causae secundae antecedenter ad operationem ; nam dicunt Deum per solam efficaciam decreti sui quasi per quandam sympathiam et imperium morale movere causas secundas ; stante autem hoc decreto creatura infallibiliter facit secundum illud. Etiam doctrina proposita a Pecci et Fr. Satolli (1839—1910) ad extrinsecam praemotionem physicam reducitur. Praemotionem et praedeterminationem admittunt etiam auctores scholae Augustinianae (ord. S. Augustini : F. Bellelli [1675—1742], G. L. Berti [1696—1766]), qui tamen pro voluntate libera eam non efficienter, sed finaliter per delectationem victricem explicant. Dicunt enim obiectum (Deo intellectum et voluntatem movente, non tamen efficienter praedeterminante) ita ab intellectu proponi voluntati, ut infallibiliter ad se trahat assensum voluntatis.

3. Nos hac thesi de praemotione in genere tantum agimus, de praemotione autem specialiter quoad voluntatem liberam agemus thesi sequenti. Hac thesi sicut thesi praecedenti actionis nomine intelligimus quamcumque actionem, quae efficienter procedit a creatura, sive sit actio transiens sive immanens.

840. Prob. th. I p.: Deus causam secundam ad quamcumque actionem physice praemovet, praemotione non extrinseca tantum, sed intrinseca. Ex eo quod concursus divinus facit creaturam agere : Concursus Dei ad actionem creaturae est concursus, quo Deus facit, ut creatura actionem ponat. Atqui concursus, quo Deus facit, ut creatura actionem ponat, est praemotio, qua Deus causae secundae antecedenter ad operationem imprimit qualitatem vialem, in virtute cuius determinatur ad operandum. Ergo concursus Dei ad actionem creaturae est praemotio, qua Deus causae secundae antecedenter ad operationem, imprimit qualitatem vialem, in virtute cuius determinatur ad operandum.

Ad mai. Quamvis totum esse actionis creatae derivetur a Deo, tamen idem hoc esse ab agente creato dependet; secus causa non esset. Cum autem creatura in virtute propria non possit habere a se dependens esse actionis, relinquitur eam a Deo recipere hoc dominium causale. Quo admisso, tota entitas actionis creatae est ab agente creato et a Deo: causa causae est causa causati.

Ad min. Ad hoc ut agens creatum ponat actionem seu faciat esse actionem, non sufficit eius virtus propria; secundum se invenitur in potentia non tantum ad operationem, ad actum secundum formalem, sed ad ipsum dominium causale super actionem, ad actum secundum causalem. Oportet ergo, ut reducatur in actum seu recipiat dominium causale super esse actionis. Hoc autem praestari non potest nisi a Deo, quia esse est effectus proprius solius Dei (si aliquando invenitur agens creatum intermedium, etiam hoc non agit nisi reductum in actum secundum causalem a Deo, ut motum a Deo). Reducitur autem creatura in actum secundum causalem entitate quadam sibi impressa; assistentia enim mere extrinseca, quae nihil tribuit causae, insufficiens est, ut patet ex dictis n. 766 prob. II p. Entitas vero illa, quae creaturae imprimitur, habet rationem qualitatis vialis, quia datur per modum applicationis actus primi ad actum secundum, quae nunquam pertinere potest ad ea, quae sunt creaturae propria.

Prob. II p.: In virtute huius praemotionis esse actionis pendet a causa secunda tamquam a causa instrumentali, cum essentia ab ea pendeat tamquam a causa principali. Ex eo quod species actionis derivatur a virtute propria causae secundae, exsistentia vero actionis a praemotione divina: A causa secunda pendet tamquam a causa instrumentali, quod ab ea pendet ratione qualitatis vialis seu motionis instrumentariae; contra ab ea pendet tamquam a causa principali id, quod ab ea pendet ratione virtutis propriae. Atqui esse actionis pendet a causa secunda ratione qualitatis vialis seu instrumentariae, essentia vero ratione virtutis propriae. Ergo esse actionis pendet a causa secunda tamquam a causa instrumentali, essentia vero tamquam a causa principali.

Mai. patet ex n. 765. *Ad min.* Actio est seu ponitur ratione praemotionis, at est talis ratione virtutis propriae. Metalli corrosio est in virtute praemotionis, at est corrosio propter vim corrosivam acidi. Applicatio seu praemotio non est nisi concausa et conditio sine qua non ad hoc, ut operetur virtus propria (in exemplo: vis chimica), sed haec ipsa praemotio est causa praecisa, ut actio sit seu obtineat esse (cf. n. 767, 1).

841. Coroll. 1. Ergo omnis causa secunda intrinsecus et in ratione causae pendet essentialiter a causa prima.

2. Ergo actio respicit causam secundam duplici relatione, quatenus essentia ab ea pendet tamquam a causa principali, exsistentia vero tamquam ab instrumento : ratione virtutis propriae causa est proportionata, ut habeat a se dependentem essentiam, ratione vero praemotionis, quae est virtus transeunter communicata, est proportionata, ut ab ea dependeat exsistentia. Notetur tamen exsistentiam, etiam prout instrumentaliter attingitur a causa secunda, ab ea attingi sub ratione essentiae seu taleitatis, non sub ratione universali entis.

842. Schol. 1. Aliquid potest operari immediate immediatione *suppositi* et immediatione *virtutis*. Aliquid operatur immediate immediatione virtutis, cum virtus agentis coniungitur effectui non mediante superiore virtute. Aliquid operatur immediate immediatione suppositi, cum inter suppositum agens et effectum nullum mediat suppositum subordinatum coagens. His suppositis dicendum est, causas secundas agere immediate immediatione suppositi, ut patet ex n. 756—758, solam causam primam agere immediate immediatione virtutis, causas vero secundas omnes agere mediante virtute divina eas praemovente seu coniungente effectui, id quod fieri potest aliis suppositis mediantibus aut nullis mediantibus.

2. Ut ex dictis patet, duplex est praemotio : immediata et mediata. Praemotio *immediata* est, cum Deus immediate, exclusis causis secundis, per se solum tangit potentiam operativam, reducendo eam de potentia in actum suum seu applicando eam ad operationem ; praemotio *mediata* est, cum Deus mediantibus causis secundis inter se subordinatis aliquam virtutem agendi reducit in actum seu praemovet ; ita Deus immediate praemovet voluntatem hominis et mediante voluntate phantasiam et appetitum sensitivum ; mediante appetitu sensitivo praemovet vim motricem et mediante vi motrice brachium, mediante brachio baculum. Utramque praemotionem dari patet iam ex exemplis propositis. Sed aliquando difficile est dicere, quo casu immediata, quo casu mediata obtineat. In genere dicendum est praemotionem mediatam obtinere quoad vires inter se subordinatas. Hanc autem subordinationem pluries tetigimus in Philosophia naturali (cf. n. 450, 2 599). Cum autem non obtinet causarum secundarum subordinatio inter se, seu cum est potentia non subordinata alteri potentiae, a qua reducatur in actum, solus Deus praemovet. Ita certo se habet voluntas libera, ut speciatim probabitur thesi sequenti. Sed etiam voluntas ut natura (cf. n. 595, 2) et appetitus sensitivus animalis bruti sunt potentiae, quae aliis causis secundis efficienter non subordinantur, ita ut ab eis in actum reducerentur [1].

---

[1] Dicimus « animalis bruti », quia in homine appetitus sensitivus efficienter movetur a voluntate : voluntas agit in phantasiam excitando imagines in phantasia (cf. n. 599 b), quibus appetitus sensitivus obiective et finaliter movetur, et simul voluntas agit in appetitum sensitivum reducendo eum in actum.

Cognitione quidem boni, appetitus applicatur obiecto suo proprio, ita ut naturali necessitate prorumpat in actum, supposita tamen praemotione divina tangente appetitum efficienter. Ipsum enim obiectum seu bonum cognitum influxum efficientem in appetitum exercere non potest, quo hic reduceretur in actum. Quoad vires cognoscitivas specialiter notandum est, eas praeter praemotionem, qua reducuntur ad actum secundum, indigere etiam complemento pertinente ad actum primum, quod est species impressa. Obiectum (in cognitione sensili) seu intellectus agens (in cognitione intellectuali) producendo hoc complementum pertinens ad actum primum seu imprimendo speciem, simul etiam reducit potentiam cognoscitivam in actum secundum. Quomodo autem intellectus praemoveatur et quomodo praemoveantur potentiae cognoscitivae speciebus habitualiter remanentibus iam fecundatae, cf. n. 579. Potentiae vegetativae in actum reducuntur a generante. Ipsae autem in vivente praemovent vires naturales (physicas et chimicas), quibus tamquam instrumentis utuntur. Qualitates alterabiles (vires physicae et chimicae) contrarie inter se oppositae non possunt se invicem in actum reducere, cum non subordinentur, sed coordinentur inter se. At hae vires in actum reducuntur impulsu mechanico aut quacumque alia excitatione, cui utraque qualitas contrarie opposita subordinatur. Ita initio creationis diversae vires corporum in actum reducuntur dispositione corporum inter se et motu mechanico cum eis communicato. Probe tamen notetur numquam sufficere meram iuxtapositionem extrinsecam sine causalitate efficiente. Necesse enim omnino est, ut aliquid agatur efficienter intra vires, quae inveniuntur in potentia, quo intrinsecus immutentur et ex statu potentialitatis extrudantur. Resistentia (potentia resistiva, qualitas secundae speciei) reducitur in actum per impulsum mechanicum (cf. n. 352).

3. Stricta est necessitas ponendi divinam praemotionem (sive immediatam sive mediatam) ubicumque intercedit nexus causalis secundum causalitatem efficientem. Ubicumque igitur contingit e m a n a t i o secundum causalitatem efficientem, obtinet praemotio. Ita in emanatione actionis sive physicae sive etiam metaphysicae ex potentia agendi; actio enim non tantum est i n potentia operativa, sicut quodcumque accidens est in subiecto, sed est e x ea. Si vero emanatio ea non est, in virtute cuius intercedat causalitas efficiens inter id, quod emanat, et id, ex quo emanat, necesse non est ponere praemotionem relate ad id, ex quo fit emanatio. Ita est emanatio relationis ex fundamento, quae est quidem in fundamento, at non est ex eo efficienter, sed a generante fundamentum [1]. Neque, cum

[1] Obtinet tamen concursus, quo Deus participat entitatem novam illam relationis; at non participat eam tamquam dependentem efficienter a fundamento, sed a generante fundamentum.

dicitur generans, deficiente termino, generando fundamentum generare relationem virtualiter, hoc intelligendum est quasi de virtute efficiente relicta in fundamento, quae efficienter produceret relationem posito termino, i. e. non est intelligendum virtualiter efficienter, sed virtualiter formaliter. Fundamentum enim non est causa efficiens, sed formalis relationis etiam in casu posito. Quare generans generando fundamentum ponit formam, quae non potest sortiri plenum suum effectum formalem deficiente termino, quem effectum tamen sortitur posito termino tamquam conditione sine qua non. Exsistente termino relatio incipit esse per influxum efficientem eius, qui fundamentum in esse conservat (quod est a Deo mediate vel immediate) ; qui enim fundamentum conservat, eo ipso quoque, termino exsistente, rem ad terminum ordinat, seu relationem producit.

843. Obi. 1. Non praemovet causam secundam, qui per concursum simultaneum participat causae secundae totam entitatem actionis suae. Atqui Deus per concursum simultaneum participat causae secundae totam entitatem actionis suae. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si causa secunda, ut possit recipere per concursum simultaneum actionem suam, non esset reducenda in actum per praemotionem physicam, *conc.* ; si est reducenda in actum, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

2. Atqui causa secunda, ut possit recipere per concursum simultaneum actionem suam, non est reducenda in actum per praemotionem physicam. *Probo.* Causa secunda, quae reducitur in actum per concursum simultaneum, non est reducenda in actum per praemotionem physicam. Atqui causa secunda per concursum simultaneum reducitur in actum. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae per concursum simultaneum reducitur in actum secundum causalem, *conc.* ; quae reducitur in actum secundum formalem, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui concursus mere simultaneus reducit causam secundam in actum secundum formalem et causalem. *Probo.* Concursus, qui praebet causae secundae actionem tamquam actionem causae secundae, reducit simul causam secundam in actum secundum causalem et formalem. Atqui concursus mere simultaneus praebet causae secundae actionem tamquam actionem causae secundae. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si posset concursus mere simultaneus praebere causae secundae actionem tamquam suam, quin causa secunda per actum secundum causalem seu per praemotionem sit proportionata ad habendam actionem tamquam suam seu tamquam a se dependentem, *conc.* ; si non potest, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

4. Atqui causa secunda ex se est proportionata, ut habeat a se dependentem actionem et effectum eius. *Probo.* Causa, quae habet virtutem propriam, respondentem actioni, ex se est proportionata, ut habeat a se dependentem actionem et effectum eius. Atqui causa secunda habet virtutem propriam. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Est proportionata seu determinata in actu primo, *conc.* ; in actu secundo, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

5. Atqui causa secunda, supposito concursu mere simultaneo, est ex se proportionata effectui suo in actu secundo. *Probo.* Causa, quae, supposito concursu mere simultaneo, ex se non est proportionata effectui suo in actu secundo, est merum instrumentum. Atqui causa secunda non est merum instrumentum. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Est instrumentum in producenda exsistentia, *conc.* ; in producenda essentia, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *A. Gazzana,* Come le cause create producano l'«esse simpliciter» dei loro effetti, DThPlac 44 (1941) 405–419. *G. von Holtum,* Der hl. Thomas und die Praedeterminationslehre, DThFrib 9 (1922) 188–206. *A. van Hove,* De motione divina in ordine cum naturali tum supernaturali animadversiones, DThPlac 36 (1933) 248–264. *E. Neuvet,* In articulum A. van Hove «De motione divina» animadversiones, l. c. 590–593. *C. M. Schneider,* Die praemotio physica nach Thomas, JPhTh 1 (1887) 137–175. *H. Stirnimann,* Zur suppositalen und virtuellen Unmittelbarkeit (Immediatio suppositi et virtutis), DThFrib 28 (1950) 255–274.

Ad 839 sqq. *S. Thomas* Deum dicit esse causam actionis creaturae multipliciter, uno modo inquantum « tribuit ei virtutem operandi », alio modo quia « conservat virtutem naturalem in esse », tertio modo inquantum « movet seu applicat virtutem ad agendum », denique « quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti ; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus ; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus : unde etiam, ut dicitur in lib. De causis [propos. 9] intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediator effectui quam virtus inferioris ; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris ; unde dicitur in lib. De causis [propos. 1], quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt : quia, ubicumque est virtus divina, est essentia divina ; non autem essentia corporis caelestis est, ubicumque est sua virtus : et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, inquantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum ; non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae » (Pot. 3, 7 ; cf. S. th. I 105, 5). « Virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actua-

liter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum ; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium : nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse : unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina » (Pot. 3, 7 ad 7). « Omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente : sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter » (S. th. I 103, 8). « Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scil. Dei : et omnia quae dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei... Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo » (C. g. III 66). « Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis : artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile... Similiter etiam omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti » (l. c. 67). « Sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale ; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo » (S. th. I-II 109, 1). « Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae » (l. c. a. 9 ; cf. II Dist. 1, 1 a. 4 ; C. g. III 17 : Item, Ad ordinem ; Comp. 130 135 ; S. th. I-II 6, 1 ad 3). « Quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui, quia virtus causae primae coniungit causam secundam suo effectui » (S. th. I 36, 3 ad 4; cf. I Dist. 37, 1 a. 1 ad 4; C. g. III 70). Cf. text. ad 845. *S. Thomas* non utitur voce «praemotionis», et recte quidem, quia haec vox per se est tautologica, cum omnis m o t i o ad agendum sit p r a e m o t i o ; nam « motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa » (C. g. III 149). Nostrum vero est uti hac voce, quia Molinistae motionem perparam intelligunt de concursu mere simultaneo. Idem dicatur de « praedeterminationis » voce, qua utimur in thesi sequenti ad excludendam praemotionem physicam « indifferentem » pro voluntate libera a quibusdam Molinistis introductam, quamquam etiam thomistica praemotio voluntatis liberae indifferens dici potest, quatenus non tollit, sed praebet indifferentiam activam, ut thesi sequenti ostendetur. Cf. C. g. III 90 fin.

Thesis 43 : *Deus voluntatem liberam creatam ad omnem volitionem liberam intrinsecus praemovet et praedeterminat physice seu efficienter per se immediate. Potest autem Deus physice praemovere voluntatem liberam intacta libertate.*

844. St. qu. 1. Cum pro quacumque causa secunda stricta necessitate requiratur divina praemotio, neque voluntas libera creata liberam volitionem elicere potest nisi sub praemotione divina. Immo quoad voluntatem liberam specialis necessitas apparet ponendi praemotionem, quia voluntas libera sequitur cognitionem passive indifferentem et mobilem, nec proinde cognitione (ex parte obiecti) ad unum determinatur sicut appetitus libertate non praeditus, qui sequitur cognitionem ad unum determinatam. Ex altera vero parte specialem etiam difficultatem patitur praemotio liberae voluntatis propterea, quod voluntatis liberae est seipsam determinare.

2. Molinistae, reiecta praemotione seu concursu praevio, ut explicent ortum volitionis liberae in voluntate creata sub solo concursu simultaneo, distinguunt concursum oblatum et concursum collatum. Prior nihil ponit in causa neque est concursus realiter exhibitus seu collatus, sed praeparatus tantum, quasi concursus in actu primo, et consistit in eo, quod Deus adest voluntati promptus ad eam adiuvandam seu ad causandam entitatem liberae determinationis, cum creatura se determinaverit [1]. Alter vero solus est concursus realiter exhibitus seu collatus et est causalitas divina efficiens entitatem volitionis liberae seu concursus mere simultaneus. Concursus oblatus transit in collatum per determinationem libertatis creatae, i. e. cum creatura sub concursu oblato se determinat, Deus causalitate sua (concursu collato) causat entitatem huius determinationis. Dicunt Molinistae determinationem voluntatis creatae reddere concursum ex oblato collatum per modum conditionis simultaneae, quia volunt ipsam determinationem voluntatis creatae ad unum fieri sub concursu collato et virtute huius concursus: « 1) Simpliciter loquendo omnino simul sunt concursus Dei et determinatio liberi arbitrii. Nam ad libertatem creaturae salvandam necessarium nobis videtur, ne actus liber in concursu Dei sit determinatus, antequam determinetur a creatura. Ad absolutum vero dominium Dei spectat, ne determinatio libera in voluntate sit, antequam concursus Dei conferatur, a quo ipsa intime et essentialiter pendet. Ergo relinquitur, ut determinatio libera et collatio concursus sint simpliciter simul. 2) Secundum aliquam mentis considerationem

[1] Notetur differentia huius concursus oblati a praemotione quacumque. Praemotio omnis (etiam ea, quae diceretur esse per assistentiam mere extrinsecam) facit efficaciter creaturam facere seu determinat eam ad unam actionem infallibiliter ponendam, concursus vero oblatus prorsus indifferentem eam relinquit neque aliud est nisi voluntas Dei hypothetica, qua decernit se esse cooperaturum ad hunc vel illum actum seu se esse causaturum entitatem huius vel illius actus, prout liberum arbitrium ad hoc vel illud se determinaverit. Cf. *J. Hontheim*, Instit. theodicaeae, Friburgi Br. 1893, n. 867—873.

determinatio voluntatis nostrae prior est concursu, quatenus conditio conditionato prior esse semper concipitur. Determinatio nimirum voluntatis creatae per modum conditionis (simultaneae) unum ex concursibus oblatis reddit collatum... 3) Secundum potiorem mentis considerationem concursus est prior determinatione voluntatis. Nam concursus est causa (per modum actus secundi simultanei) determinationis liberae ; causa autem effectu prior esse concipitur. » Ita Hontheim (Instit. theodicaeae n. 969 VII).

3. Nos I parte thesis nostrae asserimus contra Molinistas, Deum voluntatem liberam creatam ad omnem volitionem intrinsecus praemovere. Et praemotionis nomine intelligimus praemotionem intrinsecam praedeterminantem, non indifferentem, et physicam seu ex parte causae efficientis ; II tamen parte expresse iterum reicimus praemotionem indifferentem a quibusdam Molinistis positam (cf. n. 839, 2). III parte reicimus praemotionem scholae Augustinianae seu ex parte finis se tenentem (cf. l. c.). IV autem et V parte indolem thomisticae praemotionis, quoad voluntatem liberam accuratius explicamus, quatenus IV parte docemus eam esse immediatam seu fieri a solo Deo, exclusis aliis causis subordinatis, et V parte, Deum posse physice praemovere voluntatem liberam intacta eius libertate. Et cum per se pateat Deum conaturaliter seu intacta libertate voluntatem praemovere (aliter enim agendo voluntatis naturam corrumperet et sibi ipse contradiceret), hac ultima parte rationem propriam detegere nitimur, cur hoc facere possit.

845. Prob. th. I p. : Deus voluntatem liberam creatam ad omnem volitionem liberam intrinsecus praemovet.

Arg. I. Ex eo quod Deus facit voluntatem velle : Concursus Dei ad volitionem liberam est concursus, quo Deus facit, ut voluntas libera volitionem liberam eliciat. Atqui concursus, quo Deus facit, ut voluntas libera volitionem liberam eliciat, est praemotio intrinseca voluntatis. Ergo concursus Dei ad volitionem liberam est praemotio intrinseca voluntatis.

Ad mai. cf. prob. I p. th. praec. ; et notandum quod dominium voluntatis super volitionem liberam non est tantum dominium causale commune, quod competit omni agenti super actionem suam, sed dominium libertatis, quod non servatur, nisi esse volitionis dependeat ab ipsa voluntate.

Ad min. cf. l. c.

Arg. II. Ex eo quod concursus mere simultaneus in se repugnat et in sequela sua : Si concursus mere simultaneus, reiecta praemotione, in se repugnat et in sequela sua. Deus voluntatem liberam creatam ad omnem volitionem liberam intrinsecus praemovet. Atqui concursus mere simultaneus, reiecta praemotione, in

se repugnat et in sequela sua. Ergo Deus voluntatem liberam creatam ad omnem volitionem liberam intrinsecus praemovet.

Prob. min. quoad 1. p. In se repugnat doctrina, quae statuit concursum oblatum transire in collatum per determinationem libertatis creaturae et tamen hanc ipsam determinationem effici a concursu collato. Determinatio enim creaturae, ut sit ratio, qua concursus oblatus transeat in collatum, debet esse ; ut vero produci possit a Deo, debet non esse.

Prob. min. quoad 2. p. Doctrina, qua docetur concursum divinum oblatum reddi collatum per determinationem creaturae, facit Deum pendere a creatura. Deus enim per concursum oblatum quasi applicatus creaturae trahitur ab ea ad illam determinationem efficiendam, ad quam ipsa se determinaverit.

Prob. II p.: Deus voluntatem praedeterminat.

Arg. I. Ex eo quod praemotio tollit potentialitatem voluntatis eamque applicat ad unum actum infallibiliter ponendum : Deus voluntatem liberam ita praemovet, ut tollat eius potentialitatem et applicet eam ad unum actum infallibiliter ponendum. Atqui Deus, qui voluntatem ita praemovet, ut tollat eius potentialitatem et eam applicet ad unum actum infallibiliter ponendum, voluntatem praedeterminat. Ergo Deus voluntatem praedeterminat.

Mai. patet ex indole praemotionis, quae ponitur ad potentialitatem tollendam et per modum applicationis actus primi ad actum secundum.

Arg. II. Ex insufficientia et inutilitate praemotionis indifferentis : Deus voluntatem liberam praedeterminat, si praemotio indifferens est insufficiens et inutilis ad scopum, propter quem inducitur praemotio. Atqui praemotio indifferens insufficiens est et inutilis ad scopum, propter quem inducitur. Ergo Deus voluntatem liberam praedeterminat.

Prob. min. Praemotio inducitur ad potentialitatem et indeterminationem tollendam. Atqui praemotione indifferenti potentialitas et indeterminatio non tolluntur.

Prob. III p.: Deus physice seu efficienter praemovet. Ex insufficientia et impossibilitate praemotionis ex parte obiecti : Si praemotio ex parte finis seu obiecti insufficiens est et impossibilis, Deus voluntatem liberam creatam praemovet physice seu efficienter. Atqui praemotio ex parte finis seu obiecti est insufficiens et impossibilis. Ergo Deus voluntatem liberam creatam praemovet physice seu efficienter.

Ad mai. Praemotio voluntatis concipi nequit, neque a scholasticis proposita est, nisi aut tamquam praemotio ex parte causae efficientis seu physica aut tamquam ex parte causae finalis seu ex parte obiecti per delectationem victricem (cf. n. 839, 2).

Prob. min. quoad 1. p. Insufficiens est praemotio, qua data voluntas nondum est applicata actui secundo. Atqui data praemotione ex parte causae finalis seu dato obiecto ita proposito, ut infallibiliter debeat ad se rapere assensum, voluntas nondum est applicata actui secundo (c.f. n. 842, 2). Etiam appetitus libertate non praeditus, quamquam ex parte obiecti ad unum determinatus, non procedit in actum, nisi a Deo efficienter praemoveatur.

Prob. min. quoad 2. p. Impossibile est voluntatem efficaciter trahi ad assensum ab obiecto finito aut ab obiecto infinito inadaequate proposito; quod patet ex natura voluntatis, quae, quia sequitur intellectum, est capacitatis infinitae, nec proinde efficaciter ad assensum pertrahi potest nisi ab obiecto infinito adaequate proposito (cf. n. 589—591). Atqui admissa praemotione ex parte obiecti, voluntas efficaciter ad assensum traheretur ab obiecto finito aut ab obiecto infinito inadaequate proposito, ut patet ex dictis n. 839, 2.

Prob. IV p.: Deus voluntatem praemovet per se immediate. Ex eo quod in voluntatem nulla creatura efficienter agere potest: Hoc Deus per se immediate praemovet, in quod nulla creatura agere efficienter potest. Atqui in voluntatem nulla creatura efficienter agere potest. Ergo Deus voluntatem praemovet per se immediate.

Mai. ex eo patet, quod praemovere est efficienter agere in aliquid reducendo illud de potentia in actum; in quod igitur solus Deus efficienter agere potest, hoc Deus per se immediate praemovet.

Prob. min. Creatura seu causa secunda, quae in voluntatem efficienter agere posset, esset aut agens internum: potentia animae seu facultas ipsius suppositi voluntate praediti, aut agens externum. Atqui neque causa secunda, quae est agens internum seu potentia animae, neque quodcumque agens externum creatum, ut angelus, in voluntatem efficienter agere potest. Quoad causam secundam, quae est agens i n t e r n u m, res patet ex dictis n. 598. Quoad causam secundam vero, quae est agens e x t e r n u m, idem constat *a)* ex eo, quod appetitus tum sensitivus tum intellectivus nulli agenti externo creato subordinatur efficienter, ut ab eo in actum reduceretur; agentia externa creata non possunt agere in appetitum nisi obiective et finaliter mediante cognitione, quia appetitus naturaliter mobilis non est nisi per cognitionem; *b)* ex eo, quod creatura rationalis, utpote immediate ordinata in Deum, non potest esse subiecta simpliciter et physice alteri creaturae, esset vero subiecta ei, si haec posset agere in eius voluntatem vel intellectum; *c)* ex eo, quod voluntas,

utpote movenda libere seu intacta libertate, non est mobilis nisi ab infinita efficacia, ut patet ex V p.[1]

Prob. V p.: Potest autem Deus physice praemovere voluntatem liberam intacta libertate. Ex eo quod Deus potest tollere in voluntate libera indifferentiam potentialitatis et suspensionis non tollendo indifferentiam actualitatis: Qui potest tollere indifferentiam potentialitatis et suspensionis non tollendo indifferentiam actualitatis, potest physice praemovere voluntatem liberam intacta libertate eius. Atqui Deus potest tollere in voluntate libera indifferentiam potentialitatis et suspensionis non tollendo indifferentiam actualitatis. Ergo Deus potest physice praemovere voluntatem liberam intacta libertate eius.

Mai. patet ex terminis: tollere indifferentiam potentialitatis et suspensionis est praemovere (praebere actuale dominium causalitatis); tollere indifferentiam potentialitatis et suspensionis n o n t o l l e n d o i n d i f f e r e n t i a m a c t u a l i t a t i s est praemovere i n t a c t a l i b e r t a t e (praebere actuale dominium libertatis), quia libertas in indifferentia activa consistit.

Prob. min. Qui potest praemovere ad substantiam actus volitionis egredientis ex voluntate libera et huius actus modum, modum libertatis, potest tollere in voluntate indifferentiam potentialitatis et suspensionis non tollendo indifferentiam actualitatis. Atqui Deus potest praemovere ad substantiam actus volitionis egredientis ex voluntate libera et huius actus modum, modum libertatis; nam *a)* Deus est causa universalis « profundens totum ens et omnes eius differentias » (S. Thom., In Perih. I lect. 14); eius proinde est producere tum actum tum modum eius; *b)* Deus est agens infinitae efficaciae, quod non tantum producere potest actum, sed etiam modum actus (cf. S. Thom., S. th. I 19, 8 [vide text. cit.]).

846. Coroll. 1. Ergo Deus est causa prima efficiens et d e t e r m i n a n s seu praedeterminans. Patet ex hac thesi et ex thesi praecedente.

2. Ergo Deus praemovendo voluntatem liberam non tantum non tollit, sed causat actuale exercitium libertatis. Hoc enim ipso, quod praemovet, non tollendo indifferentiam actualitatis, causat eam, reducendo voluntatem ad actum suum secundum conaturalem.

3. Ergo voluntas praemovetur et praedeterminatur ad se ipsam libere movendam et determinandam, quia actus secundus voluntatis liberae est: s e i p s a m , quatenus est in actu ad finem, libere movere et determinare quoad media et quoad finem ultimum in particulari

[1] Potest tamen Deus ad praemovendam voluntatem adhibere instrumentum creatum (cf. n. 848, IV, 2).

(cf. n. 595). Voluntas mota a Deo seipsam movet formaliter, sicut intellectus, ab uno actu in alium (cf. n. 413) : a volitione finis ultimi in communi ad volitionem mediorum et etiam finis ultimi in particulari.

Voluntas se movet et se determinat mediante intellectu : movet intellectum ad deliberandum, et libere acceptat aliquod iudicium practicum tamquam ultimum (cf. n. 591, 2). In hoc processu voluntas et intellectus mutuam ad invicem causalitatem exercent. Voluntas agit in intellectum efficienter, intellectus agit in voluntatem per modum causae finalis et formalis (cf. n. 598 sq.). Processus iste contingere tantum potest, quatenus voluntas supponitur in actu ad finem. Voluntas, in actu ad finem, se movet deliberatione intellectus quoad media et quoad finem ultimum in particulari. In actu autem ad finem voluntas ponitur aut actibus indeliberatis non liberis aut (ex speciali instinctu divino) actu indeliberato libero. Libertas igitur formaliter salvatur in illo actu, quo voluntas deliberatione praemissa acceptat aliquod iudicium tamquam ultimum. Hoc ipso liberam volitionem elicit (cf. n. 591, 2) ; hoc ipso s e d e t e r m i n a t et etiam se movet. Voluntas illo simplici actu dicitur se movere, non formaliter (quod esset seipsam reducere in actum), sed eminenter, non tantum quatenus ille actus est actio immanens ut actio (cf. n. 411 475), sed speciali omnino modo, quatenus ille actus oritur dependens a voluntate non tantum actuali dominio causalitatis, sed etiam l i b e r t a t i s. Aliquod libertatis exercitium iam in ipsa deliberatione salvatur, cum progressu deliberationis voluntas libere eligit hoc vel illo modo deliberare. Initium autem deliberationis non est liberum. At libertas etiam formaliter salvatur sine deliberatione ulla in actu indeliberato, qui procedit ex instinctu divino. Libertas enim radicatur in cognitione indifferente (cf. n. 591, 1), quae habetur deliberatione aut speciali instinctu divino, cum Deus immediate per se solum movendo intellectum in eo excitat iudicium indifferens et ita supplet deliberationem.

Respiciendo ad motionem divinam et ad sui-motionem voluntatis humanae enumeremus actus, quibus integratur libera volitio humana. Primus actus voluntatis est circa finem : voluntas vult finem ; secundus actus est volitio deliberationis ; tertius actus est voluntatis moventis intellectum, ut intellectus exinde sibi imperet deliberationem. Hos actus sequitur quartus : libera electio. Ad primum actum voluntas non se movet formaliter, sed movetur (praemovetur) a Deo. Ad secundum actum se movet formaliter : mediante primo actu se reducit in actum volendae deliberationis (praemotio divina mediata : mediante primo actu voluntas a Deo praemovetur ad secundum). In tertio actu voluntas movet intellectum formaliter, i. e. reducit eum in actum deliberationis (praemotio divina mediata). Hic actus voluntatis est transiens a voluntate ad intellectum, ideo est sui-motio latius tantum.

Per deliberationem intellectus voluntas sibi acquirit cognitionem indifferentem, quae est radix libertatis. Hi actus omnes per se non sunt liberi. Etiam volitio deliberationis non est libera, quia cognitio intellectus apparet tamquam necessario conexa cum bono hominis (cf. n. 596, 1). Deliberationem tamen sequitur electio, quae est formaliter libera, sed sui-motio tantum eminenter, quatenus hic obtinet praemotio omnino immediata et specialis omnino praedeterminatio. Deliberatio enim, i. e. cognitio intellectus, nullum potest exercere influxum efficientem in voluntatem, quo voluntas ad electionem praemoveretur. Cognitio se habet tantum tamquam causa finalis et formalis.

4. Ergo posita praedeterminatione voluntas vere habet actualem vim resistendi seu agendi et non agendi et aliter agendi, infallibiliter tamen ponet actionem, ad quam praedeterminata est, i. e de facto numquam fiet compositio praemotionis cum non-positione finali actus. Praemotio divina totam amplitudinem voluntatis pervadit. Cum ad determinatam volitionem perducit, simul omnes in voluntate repertas potentialitates : posse non velle et posse aliud velle, in actum secundum reducit ; non ita sane, ut voluntas revera resisteret et aliud vellet, sed ita, ut, ponendo actum, ad quem a Deo movetur, voluntas habeat illud posse non velle et posse aliud velle in actu secundo, quod ante praemotionem non habebat nisi in actu primo : habet *actualem vim* resistendi et aliud volendi. Actualiter exercet illud posse resistere, quia volitionem, ad quam a Deo movetur, libere ponit.

Idipsum etiam distinctione exprimitur famosa in hac materia : Voluntas, praemota ad agendum, potest non agere aut aliter agere *in sensu diviso*, non vero *in sensu composito*. Hoc autem non significat voluntatem *sine* praemotione posse non agere aut aliter agere, *cum* praemotione autem non posse ; sed sensus est : Stante eadem praemotione voluntas potest actualiter non agere aut aliter agere (libere agit), non ita tamen, ut fiat *compositio* praemotionis cum non-positione actus (praemotio est infallibilis, secus voluntas esset praemota seu applicata determinato actui et simul non esset et deberet simul agere et non agere).

Iterum idem exprimi potest propositione dupliciter modali : « Voluntatem praemotam libere (seu contingenter) velle est necessarium seu infallibile. » In qua propositione modus contingentiae primam, modus vero necessitatis seu infallibilitatis alteram praemotionis formalitatem exprimit. Haec autem necessitas non est necessitas, sub qua non salvaretur contingentia, sed necessitas eminens seu *infallibilitatis*, sub qua contingentia salvatur, seu quae eminenter in se continet contingentiam. Necessitas haec infallibilitatis obtinet in omni propositione modali de contingenti vera (cf. n. 41).

5. Ergo sub praedeterminatione plene salvatur libertatis definitio : « facultas seu potentia, quae positis omnibus requisitis ad agendum

potest agere et non agere », quamquam inter haec requisita etiam enumeranda est infallibilis praedeterminatio.

847. Schol. 1. Divinae motionis mira efficacia, quae infallibiliter producit volitionem liberam ex voluntate creata egredientem, illustrari potest actu libero divino, cuius est participatio. Sicut actus liber divinus in se immobilis, libere ita infert infallibiliter esse huic mundo, ut idem actus, in se non mutatus, posset etiam inferre esse alteri mundo, ita praemotio physica, quae est quaedam participatio transiens causalitatis et libertatis divinae, participat voluntati creatae, ut infallibiliter velit, cum modo libertatis, i. e. eadem entitas praemotionis, cum infallibiliter infert effectum a Deo volitum, simul etiam participat vim actualem resistendi et volendi oppositum. Hoc autem convenit praemotioni, non inquantum est entitas limitata, sed inquantum est virtus instrumentaria actus puri seu omnipotentiae Dei, qui eius ope sibi subicit voluntatem eamque movet.

2. Quomodo Deus dispenset motionem suam: *a)* Deus non arbitrarie, sed conaturaliter dispensat motionem suam ; *b)* Deus numquam movet ad actionem malam, licet moveat ad entitatem actus mali, conaturaliter secundum indispositiones in creatura repertas (cf. n. 859—862). Ipsa enim deliberatione, sollicitante obiecto malo et excitante motus complacentiae, oritur in voluntate indispositio ; *c)* Deus, non obstante indispositione, saepe movet ad bonum, non conaturaliter nobis, sed conaturaliter sibi, quia ipse bonus est et ex malo facit bonum, convertendo dispositiones malas in bonas ; *d)* motio ad bonum efficax potest esse instantanea, nulla praecedente deliberatione. Quo non obstante actus potest esse liber, tangente Deo intellectum et excitante iudicium indifferens et movente voluntatem ad libere acceptandum [1] ; *e)* motio ad entitatem actus mali numquam est instantanea, sed semper sequitur deliberationem inducentem indispositionem ; *f)* non obstantibus malis habitibus et indispositionibus, Deus dat praemotionem ad bonum, facienti quod in se est : orando et adhibendo media salutis, quae tamen ipsa continentur intra ordinem causalitatis Dei efficaciter moventis.

848. Obi. *Contra I p.* vide sub n. 843.

Contra II p. 1. Voluntatem non praedeterminat, qui dat potestatem voluntati seipsam determinandi. Atqui Deus dat potestatem voluntati seipsam determinandi. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui dat potestatem voluntati seipsam reducendi in actum electionis, *conc. ;* qui dat potestatem voluntati eliciendi hunc actum cum dominio libertatis, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui, qui dat voluntati potestatem eliciendi actum cum dominio libertatis, ita reducit voluntatem in actum seu ita eam praemovet, ut eam non praedeterminet. *Probo.* Qui praemovet voluntatem praemotione indifferente,

[1] Actus intellectus et voluntatis transcendunt tempus ; ideo possunt in instanti fieri.

ita voluntatem praemovet, ut eam non praedeterminet. Atqui, qui dat voluntati potestatem eliciendi actum cum dominio libertatis, praemovet voluntatem praemotione indifferente. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Praemotione, quae est indifferens, quiai ndifferentiam potentialitatis et suspensionis non tollit, *conc.*; praemotione, quae indifferentiam potentialitatis et suspensionis tollit, sed indifferens est, quatenus non tollit indifferentiam actualitatis, *nego. Contradist. min.* Etiam thomistica praemotio indifferens est, quatenus indifferentiam actualitatis non tollit, sed praebet.

Contra III p. 1. Voluntas, quae delectatione seu bono delectabili cognito movetur, delectatione, i. e. finaliter, non efficienter seu physice praemovetur. Atqui voluntas delectatione movetur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae bono delectabili movetur, supposita physica praemotione, *nego*; non supposita physica praemotione, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui voluntas delectatione sola seu bono cognito delectabili movetur et praemovetur. *Probo.* Voluntas, quae cognitione boni delectabilis applicatur obiecto suo proprio, sola cognitione boni praemovetur. Atqui voluntas cognitione boni delectabilis applicatur obiecto suo proprio. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae cognitione practica (ultimo iudicio practico) applicatur bono cognito finito et bono infinito inadaequate cognito, *nego*; quae visione beata, cognitione pure speculativa applicatur bono infinito adaequate cognito, *subdist.* : Ita ut hanc cognitionem seu visionem beatam sequatur necessario praemotio physica ad actum caritatis, *nego*; ita ut sequatur actus caritatis sine hac praemotione, qua physice seu efficienter praemovetur voluntas, *conc. Contradist. min.* : Cognitione practica applicatur bono finito et bono infinito inadaequate cognito, *conc.*; cognitione pure speculativa seu visione beata applicatur bono infinito adaequate cognito, *subdist.* : Ita ut hanc cognitionem sequatur necessario praemotio physica ad actum caritatis, *conc.*; ita ut sequatur actus caritatis sine hac praemotione, *nego.* Cognitio practica supponit actum voluntatis et praemotionem physicam voluntatis, cognitio autem pure speculativa non movet voluntatem, nisi sit cognitio adaequata boni infiniti. Sed etiam haec cognitio non moveret voluntatem ad actum caritatis, si eam non sequeretur necessario praemotio, qua voluntas physice seu efficienter praemovetur.

Contra IV p. 1. Si Deus praemovet voluntatem propositione obiecti (propositione praemii vel poenae), non praemovet voluntatem per se immediate. Atqui Deus praemovet voluntatem propositione obiecti. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si Deus praemovet moraliter propositione obiecti, non praemovet physice per se immediate, *nego*; si Deus praemovet physice propositione obiecti, non praemovet physice per se immediate, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui etiam physice Deus praemovet voluntatem mediate. *Probo.* Qui physice producit gratiam mediate, etiam physice praemovet voluntatem mediate. Atqui Deus physice producit gratiam mediate : mediante sacramento, mediante humanitate Christi. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Physice praemovet supernaturaliter mediante instrumento supernaturali, *conc.*; naturaliter mediante causa secunda principali naturali, *nego. Conc. min.*; *dist. consq.*

Contra V p. 1. Non potest praemovere voluntatem liberam intacta libertate, qui tollit indifferentiam voluntatis. Atqui Deus praemovendo tollit indifferentiam voluntatis. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Indifferentiam actualitatis, *conc.*; indifferentiam potentialitatis et suspensionis, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui Deus praemovendo tollit indifferentiam actualitatis. *Probo.* Qui determinat ad unum, tollit indifferentiam actualitatis. Atqui Deus praemovendo determinat ad unum. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui determinat ad unam actionem infallibiliter ponendam, *nego*; qui determinat ad unum tollendo indifferentiam activam, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui praemotio determinat ad unum tollendo indifferentiam activam. *Probo.* Praemotio, quae determinat ad unum ita, ut voluntas non possit non velle, determinat ad unum tollendo indifferentiam activam. Atqui praemotio determinat ad unum ita, ut voluntas non possit non velle. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Ita ut voluntas non possit non velle in sensu diviso, *conc.*; in sensu composito, *nego*. *Contradist. min.*

4. Atqui praemotio determinat ad unum ita, ut voluntas nullo modo possit non velle. *Probo.* Praemotio, quae ita determinat voluntatem, ut necesse sit voluntatem velle, ita determinat voluntatem, ut nullo modo possit non velle. Atqui praemotio ita determinat voluntatem, ut necesse sit eam velle. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Ut necesse sit voluntatem libere velle, *nego*; ut necesse sit voluntatem necessario velle, *conc.* Alio modo: Ut necesse sit voluntatem velle necessitate infallibilitatis, *nego*; necessitate coactionis aut naturae, *conc.* *Contradist. min.* Haec necessitas infallibilitatis est necessitas eminens, sub qua salvatur necessarium et contingens seu liberum. Haec necessitas eminens est quasi-genus altius, sub quo continetur necessarium et contingens. Utrumque enim spectata causalitate divina seu motione divina non potest non esse, seu necessario est necessitate illa eminenti infallibilitatis. Hoc altius ponendum est in Deo, in eius causalitate et motione, quia Deus est causa prima indefectibilis et universalis, unde derivatur necessitas et contingentia.

Ad 845 sqq. *S. Thomas*: « Solus Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia. Hinc est quod dicitur Prov. 21, 1: "Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud", et Phil. 2, 13: "Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate" (cf. In II Cor. 3. 1). Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere: ut scil. dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod f a c i a t n o s v e l l e h o c v e l i l l u d; sicut Origines exponit in III Periarchon ... Quibus quidem auctoritatibus S. Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Isaiae 26, 12: "Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine." Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Praeterea, hoc ipsum quod Salomon dicit: "Quocumque voluerit, vertet illud", ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius. Item, Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra [c. 67 70] ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi » (C. g. III 88 fin.; 89). « Liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem » (S. th. I 83, 1 ad 3). « Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura: unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde, sicut

voluntas potest immutare actum suum in aliud, ... ita, et multo amplius, Deus » (Ver. 22, 8). « Semper hoc homo eligit, secundum quod Deus operatur in eius voluntate » (C. g. III 92 : Rursus). Ad obiectionem : « Si voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, ... homo non [habet] liberam electionem suorum actuum », respondet *S. Thomas :* « Deus movet quidem voluntatem immutabiliter [ex contextu : indefectibiliter et infallibiliter ad unum] propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas » (Malo 6 a. un. arg. 3 et ad 3). « Omnes effectus secundi ex eius [Dei] praedefinitione proveniunt » (Ver. 3, 7 ; cf. a. 8 c. fin.). « Huiusmodi effectus [qui ex libero arbitrio dependent] ... in causa prima omnes sunt determinati » (Ver. 8, 12). « A [providentia Dei] omnia sunt praedeterminata » (Qdl. XII a. 4 ; cf. Ver. 5, 5 ad 1 ; C. g. III 90 fin. ; S. th. I 23, 1 ad 1 ; 116, 1 ; C. g. I 68 : Amplius. — Dominium [cit. ad 870]). « Per modum causae efficientis ... nulla creatura ... potest directe agere in voluntatem ... quod Deus potest ... Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem ; et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis ... Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult » (Ver. 22, 9 ; cf. q. 5, 10 c. : Secundum autem ; II Dist. 15, 1 a. 3 ; dist. 25 a. 2 ad 5 ; Malo 3, 3 c. ad fin. ; Qdl. XII a. 6 ; Comp. 129 ; S. th. I 105, 4 ; 106, 2 ; 111, 2 ; I-II 9, 6). « Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam ; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis » (Pot. 3, 7 ad 13). « Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens : unde non excluditur, quin ab altero moveatur et ab altero habeat similiter hoc ipsum, quod movet : similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii » (Malo 3, 2 ad 4). « Dicitur instrumentum magis communiter, quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus sive non ; et sic ab instrumento non oportet, quod omnino excludatur ratio libertatis ; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet : et ita est de mente humana » (Ver. 24, 1 ad 5 ; cf. ad 3 ; Ad Rom. 9, 16 lect. 3 : Semper enim actio). « Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium exsistens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium ; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum ; ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias ; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae » (In Perih. I lect. 14 n. 22 ; cf. In Met. VI lect. 3 n. 1218 sqq. ; C. g. III 94 ; Inter partes autem totius universi ; S. th. I 22, 4 ad 3 ; I-II 10, 4). « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri ; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter ... Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, ... ex quibus effectus de necessitate proveniunt : quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt ... Ex hoc ipso quod nihil voluntati

divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea, quae Deus vult fieri ; sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult... Quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere : scil., vel absolutam, vel condicionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute » (S. th. I 19, 8 c. et ad 2 ; ad 3). « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, i n c o m p o s s i b i l e est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur » (I-II 10, 4 ad 3 ; cf. II-II 24, 11 ; I 23, 6 ad 3 : "in sensu composito" ; q. 14, 13 ad 3 ; I-II 112, 3 c. : "[necessitas] infallibilitatis"). Cf. text. ad 839.

§ 3. De conservatione

Thesis 44 : *Deus omnia alia a se iugiter in esse conservat.*

849. St. qu. C o n s e r v a t i o in genere est influxus, in virtute cuius aliquid perdurat in esse. Conservatio distinguitur i n d i r e c t a et d i r e c t a . Conservatio indirecta seu negativa in eo consistit, quod a re removentur ea, quae ipsam destruere seu corrumpere possunt. Haec conservatio non obtinet nisi in eis, quae corruptioni obnoxia sunt, i. e. in corporibus. Conservatio directa est influxus causalis positivus, in virtute cuius res iugiter tenetur in esse, ita ut sine hoc influxu statim in nihilum decideret. Quasdam res creatas hoc modo ab aliis rebus creatis iugiter in esse dependere seu ab eis directe conservari patet. Ita accidens omne iugiter dependet a substantia materialiter-formaliter (cf. n. 739, 2), et quaedam accidentia ut actiones ab aliis accidentibus, i. e. a potentiis operativis iugiter dependent etiam efficienter. Aliae vero res, ut substantia omnis (completa), a nulla re creata directe conservantur. Esse enim substantiale est esse absolute primum, cui nihil praesupponitur, eiusque conservatio directa nihil aliud est quam continuata creatio, a qua excluditur omne agens creatum. Etsi creatura causare potest, ut f i a t nova substantia ex praeiacente materia per mutationem substantialem, non tamen directe causa esse potest, ut s i t substantia. Possumus tamen dicere omnem rem creatam conservari a suis causis intrinsecis : a materia et forma, ab essentia et exsistentia. Materia facit esse formam et forma materiam, et ita iugiter faciunt esse totum seu influunt esse toti ; idem dicatur de essentia et exsistentia. Thesi nostra dicimus res omnes, sive eas, quae nulla mediante creatura conservantur, sive etiam eas, quae mediantibus creaturis conservantur, a Deo conservari d i r e c t e ita, ut sine hac causalitate divina positiva, qua iugiter in esse tenentur, in nihilum dilaberentur. Et notandum quod conservatio divina mediata, qua una res creata alteram in esse conservat efficienter, supponit concursum divinum in i p s a m a c t i o n e m c o n s e r v a t i v a m , quia nullum agens creatum in virtute propria est causa essendi.

850. Prob. th. Ex eo quod dependentia causalis entis per participationem ab ente per essentiam est continua: Omnia alia a Deo sunt entia per participationem, limitata et contingentia. Atqui entia per participationem, limitata et contingentia, in esse conservantur directe ab ipso esse subsistente. Ergo omnia alia a Deo in esse conservantur directe ab ipso Deo.

Mai. ex eo patet, quod solus Deus est ens a se, infinitum et necessarium simpliciter.

Prob. min. Ens per participationem, finitum et contingens, est ens c a u s a t u m , ut patet ex dictis n. 749, 5. Et est causatum a D e o , quia solus Deus est causa principalis essendi (cf. n. 840 prob. II p.); creatura autem, ubi intervenit, esse non causat nisi instrumentaliter seu ut mota a Deo. Et dependentia entis per participationem ab ente a se est dependentia c o n t i n u a , quia esse entis contingentis semper est essentialiter relativum (cf. n. 749, 5).

851. Coroll. 1. Ergo quae (directe) conservantur a creaturis, ut accidentia, quae conservantur a substantia, non conservantur nisi sub ratione talis entis et supponunt conservationem divinam, qua conserventur sub ratione entis simpliciter. Idem dicatur de omni re creata, quatenus, ope causarum intrinsecarum, aliquo modo se ipsam conservat.

2. Ergo Deus unicuique rei intime praesens est iugiter per operationem, qua operatur in omni re, dando esse et agere et conservando. Cum enim actio in distans repugnet, Deus est in illa re, in qua operatur. Atque ita Deus «ubi» habet spirituale (cf. n. 312) in omni re corporea seu in omni loco per operationem, qua operatur in omni loco, et dicitur esse u b i q u e . Hoc «ubi» tamen in Deo non est nisi relatio rationis. Ab u b i q u i t a t e divina, quae est attributum, vi cuius Deus intime praesens est intra quodcumque corpus actualiter exsistens, distinguitur i m m e n s i t a s divina, vi cuius Deus nullo spatio mensurari potest seu in nullo spatio continetur definitive; potest enim in indefinitum creare alia corpora et alia loca et in eis esse ita, ut excedat omnia spatia umquam exstitura. Immensitas igitur ad ubiquitatem se habet quasi sicut actus primus ad actum secundum. In actu secundo autem Deus non potest esse, ubi nihil omnino est (in spatio imaginario, extra totum universum), quia, ubi nihil est, non potest acquiri «ubi» neque praesentia ulla in actu secundo.

3. Ergo Deus super omnes res exercet absolutum dominium; quia ab eo omnia iugiter in esse dependent.

4. Ergo Deus potest (potentia absoluta) res annihilare. Annihilatio fit per substractionem concursus seu causalitatis, qua res in esse conservatur; non enim est actio positiva, cuius terminus esset nihil.

852. Schol. Considerando conservationem divinam active ex parte Dei, conservatio est actio divina, qua res tenet in esse ; considerando conservationem passive ex parte termini, conservatio est relatio realis praedicamentalis ad Deum tamquam ad causam. Haec relatio, quae fundatur in nexu contingenti essentiae creatae cum exsistentia, non distinguitur a relatione, in qua consistit creatio seu productio divina passive sumpta (cf. n. 833). Relatio igitur creationis, inquantum perdurat, est conservatio, et creatio et conservatio non distinguuntur inter se nisi secundum rationem, inquantum creatio includit respectum rationis ad non-esse praecedens, quem non includit conservatio : Conservatio est continuata creatio (seu productio divina).

853. Obi. 1. Qui indidit omnibus naturalem inclinationem ad conservandum esse, omnia alia a se iugiter in esse non conservat. Atqui Deus indidit omnibus naturalem inclinationem ad conservandum esse. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Ad conservandum esse mediante conservatione divina, *nego ;* non mediante conservatione divina, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui res non indigent conservatione divina, ut perdurent in esse. *Probo.* Quae semper in eodem statu permanent, nisi aliqua causa ex eo exturbentur, et quae activitate sua iugiter seipsa in esse conservant, et quae ex natura sua non possunt non esse, non indigent conservatione divina, ut perdurent in esse. Atqui quaedam res (mineralia) semper in eodem statu permanent, nisi aliqua causa ex eo exturbentur, aliae (viventia corporea) activitate sua iugiter seipsas in esse conservant, et aliae res (substantiae immateriales) ex natura sua non possunt non esse (cf. n. 357 539 540 790, arg. III). Ergo. *Resp. Dist. 1 et 2 membrum mai. :* Supposita conservatione et cooperatione divina, *nego ;* ea non supposita, *conc. et dist. 3 membrum :* Quae ex natura sua non possunt non esse, i. e. quae ex natura sua postulant semper conservari in esse a Deo, *nego ;* quae ex natura sua seipsas semper conservant in esse sine conservatione divina, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui omnes res ex natura sua seipsas conservant in esse sine conservatione divina. *Probo.* Res, quae intrinsecus in se habent esse, quo sunt et perdurant in esse, ex natura sua seipsas conservant in esse sine conservatione divina. Atqui res omnes intrinsecus in seipsis habent esse, quo sunt et perdurant in esse. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae intrinsecus habent esse, quod contingenter cum essentia conectitur, *nego ;* quod non contingenter cum essentia conectitur, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *H. Stirnimann,* Zum Begriff der Gegenwart, DThFrib 29 (1951) 65—80.

Ad 849 sqq. *S. Thomas :* « Necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens ; puta si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem . . . Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia : quia quaedam sunt, quae non habent corrumpentia . . . Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, in quantum scil. illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum

redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse... Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed... aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse... Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius... Simili ratione... in rebus naturalibus... si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma... Sed potest esse causa,... quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem... Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus... etiam secundum esse... Ideo, quia non habet radicem in aëre, statim cessat lumen, cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse... Conservatio rerum a Deo [est] per continuationem actionis qua dat esse» (S. th. I 104, 1 c. et ad 4; cf. Pot. 5, 1—2; C. g. III 65; In Io. 5, 17 lect. 2 n. 7). «Habet [Deus] se immediate ad omnes effectus, inquantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse. Et secundum hos tres immediatos modos [inquantum sc. essentia divina cuilibet exsistenti adest ut causa essendi, et inquantum omnia in virtute ipsius agunt, et inquantum cognoscit et ordinat omnia] dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam» (Comp. 135; cf. 130: Adhuc, Non solum; S. th. I 8, 1 et 3). «Deus est in omni loco, quod est esse ubique... Per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis» (S. th. I 8, 2). «Deus... non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum... Sed immensitate suae virtutis attingit omnia» (C. g. III 68; cf. I Dist. 27 q. 1 et 2; Qdl. XI a. 1; S. th. I 8, 4). «Postquam iam factae sunt [res], potest [Deus] eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere» (S. th. I 104, 3; cf. q. 9, 2). «Creaturarum naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur» (I 104, 4; cf. Ver. 5, 2 ad 6; Pot. 5, 3 et 4).

§ 4. De providentia

Thesis 45: *In Deo est providentia, quae versatur circa creata omnia. Haec providentia, quae specialis est circa creaturam libera voluntate praeditam, ordinarie procedit secundum leges naturae, extraordinarie autem etiam miraculose potest procedere.*

854. St. qu. 1. Qui producit et conservat res, non solum ponit eas extra causas, sed eodem actu etiam dirigit eas in finem aliquem (omne enim agens agit propter finem; cf. n. 772, 5), ita ut unus idemque actus duplicem habeat respectum: efficientiae et finalitatis. Hucusque in causalitate divina, quatenus est creatio et concursus et conservatio, respectum efficientiae consideravimus; hac thesi finalitatis respectum consideramus, i. e. consideramus, quomodo Deus efficiendo et conservando res, eas dirigat in finem tum particularem tum universalem, qui est gloria sua (cf. n. 822, 3). Dirigit autem Deus res in

finem per legem et providentiam suam. Tum lex tum providentia est ordinatio rerum in finem ; sed lex est ordinatio, secundum quam creatura agere debet sive necessario : lex naturae, sive libere : lex moralis, ut consequendo finem suum particularem consequatur finem universi ; providentia vero est manuductio rerum ad finem, ac proinde exsequitur id, quod dictat lex, seu quod secundum legem debet fieri.

2. Lex definitur « quaedam regula ... et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur » (S. Thom., S. th. I-II 90, 1). Lex potest considerari dupliciter : *a)* essentialiter in regulante et imperante, *b)* participative in regulato. Lex in regulante est dictamen practicum rationis (imperium). Suprema lex est lex aeterna, divina, quae definitur a S. Thoma « ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum » (I-II 93, 1). Legis aeternae duplex est participatio in creaturis : lex naturalis (moralis) et lex naturae seu lex physica. Creaturis enim intellectualibus lex aeterna participatur intellectualiter, quatenus cognoscunt, quid agendum sit et quid omittendum, creaturis irrationalibus naturaliter, quatenus naturaliter determinantur ad agendum secundum legem aeternam. Lex igitur naturae est naturalis inclinatio, creaturae impressa ab auctore naturae ad determinato modo agendum secundum legem aeternam. Patet hanc inclinationem non esse concipiendam per modum motionis mere passivae, quasi creatura ab auctore naturae mere passive moveretur, id quod occasionalismum saperet, sed est vere naturalis, quatenus efficit, ut ipsa creatura agat secundum legem aeternam.

Duo sunt genera legum physicarum. Quaedam se manifestant ex communi rerum physicarum essentia, e. gr. ex determinata actione vel reactione partium atomorum vel molecularum. Hae sunt leges physicae generales, quia non ex natura specifica sed ex natura generica corporum explicantur. Aliae sunt leges, quae, suppositis primis, emanant ex specifica corporis natura et saepius in generalem naturae legem reduci possunt. Etiam scientiae physicae naturam corporum et microstructurae accuratius cognoscere intendunt per cognitionem legum naturae, attamen methodo inductiva potius relationes quantitativas et qualitativas sub formula mathematica statuunt. Distinguunt leges dynamicas vel causales, quae nexum inter effectum et causam exhibent (leges motus corporum caelestium, leges minimi effectus et temporis, lex energiae) et statisticas, quae modum agendi vel reagendi multarum microstructurae partium secundum quendam gradum probabilitatis tantum statuere possunt (principium indeterminationis Heisenberg).

3. Providentia a S. Thoma definitur : « ratio ordinandorum in finem » (S. th. I 22, 1), intelligendo ordinationis nomine actualem

manuductionem in finem, non ordinationem tantum per modum obligationis seu legis. Providentia est pars principalis inter partes integrales, quibus constituitur, tamquam totum integrale, virtus prudentiae (cf. n. 960). Ad providentiam aliae duae partes prudentiae ordinantur: memoria praeteritorum et intelligentia praesentium, prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis coniectamus de futuris providendis. Est autem proprium prudentiae (et providentiae) ordinare in finem sive ea, quae spectant ad ipsum ordinantem (ita dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae), sive ea, quae spectant ad subditos sibi in familia vel in civitate. Et secundum hoc distinguitur monastica et oeconomica et politica prudentia et providentia tamquam partes subiectivae seu species prudentiae et providentiae. In Deo autem non est prudentia nec providentia, qua regat actus proprios, cum in Deo nihil sit in finem ordinabile; ipse enim est sibi suus finis ultimus. Providentia igitur divina non est nisi de aliis. Et dicimus in thesi eam esse de omnibus rebus creatis.

Sicut lex, ita providentia potest considerari: *a)* essentialiter in regulante et imperante, *b)* participative in regulato. Providentia priori modo considerata, formaliter est imperium, in virtute cuius omnia manuducuntur in finem. Quod tamen essentialiter supponit volitionem finis et cognitionem mediorum et consilium et electionem unius medii determinati. Altero modo considerata dicitur gubernatio et est idem imperium, quatenus est virtualiter transiens et exsecutio ordinis in intellectu practico praeconcepti. Ex quo sequitur gubernationem divinam esse in tempore, cum providentia divina sit aeterna. Patet providentiam divinam non esse indeterminatam et mutabilem sicut providentia humana, sed omnino determinatam et immutabilem, tum quoad media tum quoad finem in particulari (praedestinatio).

4. Miraculum in sensu strictissimo est opus sensibile superans ordinem totius naturae creatae, a Deo effectum. Est « opus sensibile », ut hominibus possit innotescere. Ideo transsubstantiatio non est miraculum, quamquam superat ordinem totius naturae creatae. Etiam creatio, conservatio, concursus divinus non sunt miracula, quia primo constituunt ordinem naturae, non vero hunc ordinem superant. Miraculum supponens naturam eiusque vires et leges, ultra eas procedit. Ideo solum Deum auctorem habere potest. Miracula in hoc strictissimo sensu sunt inter alia: resuscitatio mortui et compenetratio corporum. Miraculum in sensu minus stricto est opus, non quidem superans ordinem totius naturae creatae, sed superans ordinem totius naturae sensibilis, quod Deum auctorem habet saltem moraliter, quatenus fit ordinatione divina. Exemplo sit transitus Israelitarum per Mare Rubrum: Stagnatio aquarum contingere poterat causalitate efficiente Dei aut etiam angelorum, quin aliquid agatur contra leges

naturae. In utroque sensu miraculum est medium extraordinarium divinae providentiae. Miracula praesertim deserviunt ad confirmandam veritatem praedicatam et ad demonstrandam sanctitatem sanctorum. Ad hoc autem requiritur, ut ab hominibus cognosci possint tamquam miracula. Ut factum aliquod cognoscatur tamquam miraculosum, necesse non est cognoscere omnes vires naturae. Etiam sine hac perfectissima naturae cognitione multoties cum certitudine cognosci potest, factum aliquod ordinem totius naturae creatae aut saltem ordinem totius naturae sensibilis excedere ; certum est, mortuum ex viribus naturae reviviscere non posse, lapidem in panem mutari non posse, crus fractum subito sanari non posse, hominem futura contingentia praedicere non posse. Factum autem aliquod revera provenire a Deo et non a spiritu aliquo maligno, cum certitudine colligi potest ex circumstantiis et ex fine. Neque valet obiectio, quae miraculum exceptionem legis naturae statisticae esse putat, quia leges statisticae non sunt regulae tantum sed pro experientia ordinaria stricte valent neque exceptionem admittunt.

5. Adversarii sunt : *a)* Pantheistae, qui vi systematis ad fatalismum deducuntur, i. e. ad necessitatem, cui subicitur ipse Deus, quo tollitur tum providentia tum miraculorum possibilitas ; *b)* Deistae (J. Toland [1670—1722], M. Tindal [1653—1733], Th. Chubb [1679—1747], A. Shaftesbury [1671—1713], H. de Cherbury [1581—1648], Fr. M. A. de Voltaire [1694—1778], S. Reimarus [1694—1768]), qui admittunt quidem Deum distinctum a mundo et creatorem mundi, quem tamen aut nullam omnino aut nullam supernaturalem circa mundum providentiam gerere dicunt. Secundum modum loquendi recentium Deistis opponuntur Theistae, qui providentiam admittunt.

855. Prob. th. I p.: In Deo est providentia, quae versatur circa creata omnia. Ex eo quod causa prima, a qua procedit omne esse et omne operari, est agens per intellectum et voluntatem : In agente per intellectum et voluntatem, a quo res omnes procedunt secundum esse et agere, est etiam imperium, quod res ordinat et ducit ad finem seu ratio ordinandorum in finem. Atqui ratio ordinandorum in finem est providentia. Ergo in Deo est providentia, quae versatur circa creata omnia.

Mai. patet ex indole agentis per intellectum et voluntatem. Cum enim omne agens agat propter finem, agens per intellectum agit propter finem elective seu formaliter, ordinando media ad finem secundum ordinem praeconceptorum mediorum ad finem (cf. n. 772, 5).

Prob. II p.: Haec providentia specialis est circa creaturam libera voluntate praeditam. Ex eo quod providentia circa creaturam libera voluntate praeditam est secundum concursum omnino specialem :

Specialis est providentia, quae est secundum legem moralem. Atqui providentia divina circa creaturas libertate praeditas est secundum legem moralem. Ergo est providentia specialis.

Prob. mai. Providentia specialis est, quae est secundum concursum omnino specialem. Atqui providentia secundum legem moralem est secundum concursum omnino specialem, ut patet ex n. 844—847.

Prob. III p.: Ordinarie procedit secundum leges naturae. Ex eo quod per se providentia divina res conservat et concurrit secundum proprias earum naturas: Providentia, quae ordinarie versatur circa res conservando eas et concurrendo secundum naturas earum, ordinarie procedit secundum leges naturae. Atqui providentia divina ordinarie versatur circa res conservando eas et concurrendo secundum naturas earum. Ergo providentia divina ordinarie procedit secundum leges naturae.

Prob. min. a) ex experientia: Videmus ordinarie res esse et agere secundum naturas suas; ergo Deus seu providentia divina ordinarie versatur circa res conservando eas et concurrendo secundum naturas earum; *b)* a priori: Si providentia divina ordinarie non versaretur circa res conservando eas et concurrendo secundum naturas earum, Deus sibi ipse contradiceret, quatenus vellet esse has naturas, quibus conveniunt hae proprietates et hae actiones, et tamen eas cum his proprietatibus non conservaret et conaturaliter non concurreret cum eis.

Prob. IV p.: Extraordinarie autem etiam miraculose potest procedere. Ex absoluto Dei dominio in omnes res creatas: Providentia divina, quae potest aliquid agere supra et praeter naturam, miraculose procedere potest. Atqui providentia divina extraordinarie potest aliquid agere supra et praeter naturam. Ergo providentia divina extraordinarie etiam miraculose potest procedere.

Prob. min. Providentia divina, quae habet absolutum dominium super naturam et vires eius, potest aliquid agere supra et praeter naturam. Atqui providentia divina habet absolutum dominium super naturam et vires eius.

856. Coroll. 1. Ergo leges naturae dependent non tantum a conditionibus, quae se tenent ex parte causarum secundarum (subiectum proportionatum agenti, applicatio; cf. n. 342), sed etiam a concursu divino; quia deficiente concursu non sequitur actio, etiam datis omnibus ex parte causarum secundarum requisitis.

2. Ergo duplex est providentia: c o m m u n i s seu physica et s p e c i a l i s seu moralis. Providentia communis seu physica est aut o r d i n a r i a aut m i r a c u l o s a, providentia specialis seu moralis est aut n a t u r a l i s aut s u p e r n a t u r a l i s. Haec est manuductio creaturae rationalis ad finem supernaturalem, de qua agit Theologia.

Providentia physica fit mediante creatione, dispositione rerum inter se (systemata stellarum, terra sedes viventium ; cf. n. 362), conservatione, concursu. Providentia moralis praesertim fit mediante lege morali, et non in physica tantum, sed etiam in morali motione divina consistit. Deus physice (efficienter) movet creaturam rationalem ad legem moralem cognoscendam, quo ipso moraliter (finaliter) movetur, i. e. invitatur et disponitur ad legem observandam ; quam dispositionem sequitur motio divina physica, qua movetur creatura, ut revera recte agat, aut aliquando etiam, propter indispositiones obortas, motio ad entitatem actus mali, quae tamen ipsa, quia actualem libertatem non aufert, sed tribuit, sufficiens confert auxilium ad oppositum actum virtutis ponendum.

857. Schol. 1. Utrum Deus immediate omnibus provideat. «Ad providentiam duo pertinent : scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et exsecutio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet » (S. th. I 22, 3 c.). Gubernatio voluntatis liberae, si consideratur efficienter, semper est a Deo immediate (cf. n. 845 prob. IV p.) ; si autem consideratur, quatenus fit moraliter (finaliter), ab ea non excluduntur causae creatae.

2. Dotes providentiae divinae sunt : universalitas, infallibilitas, suavitas. Providentia divina est u n i v e r s a l i s , i. e. versatur circa omnia, quae sunt extra Deum, tam circa maxima quam circa minima. Providentia divina est i n f a l l i b i l i s , i. e. semper attingit finem suum, qui est gloria Dei. Patet ex infinita efficacia divinae voluntatis, quae numquam frustrari potest volito suo. Providentia divina est s u a v i s , i. e. conaturaliter movet causas secundas secundum naturas earum, ita ut sequatur effectus, infallibiliter quidem, sed modo congruente naturae uniuscuiusque, necessario vel libere.

Ex dictis sequitur relate ad providentiam divinam non dari casum (cf. n. 773) et nihil exire posse extra ordinem divinae providentiae. Quomodo ipsa peccata includantur in ordine divinae providentiae, patet ex n. 862.

858. Obi. *Contra I et II p.* 1. Perfectio mixta non est in Deo. Atqui providentia est perfectio mixta. Ergo. *Resp. Conc. mai. ; dist. min. :* Providentia

secundum se, prout est ratio ordinandorum in finem seu imperium ordinans res in finem, *nego ;* providentia, prout complectitur consilium seu inquisitionem, quae in nobis praecedit hoc imperium, *conc. Dist. consq.*

2. Atqui haec providentia est inutilis et superflua. *Probo.* Inutilis et superflua est providentia tum circa ea, quae necessitate subduntur, quae non indigent providentia, tum circa creaturas libero arbitrio praeditas, quae sibi ipsae provident. Atqui providentia haec divina esset ex una parte circa ea, quae necessitate subduntur, et ex altera parte circa creaturas libero arbitrio praeditas. Ergo. *Resp. Dist. maioris 1 membrum :* Quae necessitate subduntur physica ita, ut in esse et agere dependeant a Deo, *nego ;* quae necessaria essent absolute et independentia a Deo, *conc. Dist. 2 membrum :* Quae sibi ipsae provident sub Dei providentia speciali, *nego ;* quae sibi providerent independenter a Deo, *conc. Contradist. min.*

Contra III p. Non procedit ordinarie secundum leges naturae providentia, quae omnia ordinat ad finem supernaturalem. Atqui providentia divina omnia ordinat ad finem supernaturalem. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae omnia ad finem supernaturalem ordinat, suspendendo ordinarie leges naturae, *conc. ;* ordinarie non suspendendo, *nego. Contradist. min.* Gratia non tollit, sed supponit naturam.

Contra IV p. 1. Providentia, quae non potest mutare naturas rerum, non potest miraculose procedere. Atqui providentia divina seu Deus non potest mutare naturas rerum. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae non potest mutare naturas in praedicatis suis essentialibus, potest tamen eas mutare in modo operandi earum, *nego ;* quae neque potest mutare modum operandi rerum, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui Deus seu providentia divina neque potest mutare modum operandi rerum, ut miraculose seu praeternaturaliter operentur. *Probo.* Qui non potest mutare res nisi secundum potentiam, quae rebus ipsis convenit, non potest mutare modum operandi rerum, ut praeternaturaliter operentur. Atqui Deus non potest mutare res nisi secundum potentiam, quae rebus ipsis convenit. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui potest mutare res secundum potentiam naturalem tantum, *conc. ;* qui potest mutare res etiam secundum potentiam oboedientialem, *nego. Contradist. min.* Potentia oboedientialis est potentia, secundum quam creatura omnis oboedit Deo, ita ut in ea et mediante ea efficere possit, quidquid non repugnat. Haec potentia mere passiva est et in pura non-repugnantia consistit.

3. Atqui Deus seu providentia divina nullo modo potest mutare res, ut aliquid praeternaturaliter seu miraculose operentur. *Probo.* Qui mutat res, ut praeternaturaliter operentur, agit contra ordinem rebus a Deo inditum. Atqui Deus non potest agere contra ordinem rebus ab ipso inditum. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Agit contra ordinem particularem subiectum ordini universali, *conc. ;* agit contra ordinem universalem, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *J. D. Folghera,* Le miracle d'après saint Thomas d'Aquin, RTh 12 (1904/05) 318—338. *V. Frins,* Zum Begriff des Wunders, PhJ 10 (1897) 109—127; 380—393. *A. Mercier,* Le miracle, phénomène surnaturel, RTh 15 (1907/08) 456—467. *A. D. Sertillanges,* La Providence, la Contingence et la Liberté selon saint Thomas d'Aquin, RSPhTh 3 (1909) 5—16. *Id.* La Contingence dans la nature selon saint Thomas d'Aquin, l. c. 665—681. *M. Sturzo,* La provvidenza, RFNS 11 (1919) 23—43. *A. Villard,* La providence, RTh 4 (1896/97) 569—591; 711—724; 5 (1897/98) 195—212.

Ad 854 sqq. *S. Thomas:* «Providentia respicit ordinem ad finem; et ideo, quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per conse-

quens providentiam... Sed haec positio hoc modo a philosophis improbatur. Causae enim materialis et agens, inquantum huiusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in seipso, ut permanere possit; et in aliis, ut opituletur; verbi gratia, calor de sui ratione, quantum de se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona, nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, si non poneremus aliam causam praeter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam, quare res convenienter fiant et bene. Omne autem, quod non habet causam determinatam, casu accidit. Unde oporteret, secundum positionem praedictam, ut omnes convenientiae et utilitates, quae inveniuntur in rebus, essent casuales... Hoc autem non potest esse; ea enim, quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper aut in maiori parte; ... et ita oportet, quod procedant ex intentione finis. Sed id, quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis et dirigatur in ipsum. Unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praeexsistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum, quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde... omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae. Et sic oportet, quod per providentiam illius intellectus, qui praedictum ordinem naturae indidit, mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista, qua Deus mundum gubernat, providentiae oeconomicae, qua quis gubernat familiam, vel politicae, qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem, non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem» (Ver. 5, 2). « Patet, quomodo providentia se habet ad alia, quae de Deo dicuntur. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quae sunt ad finem; per scientiam enim Deus scit se et creaturas; sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem exsecutiva est providentiae; unde actus potentiae praesupponit actum providentiae, sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas» (Ver. 5, 1). « In Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium» (l. c. ad 6). « Ad [providentiae] curam duo pertinent: scil. ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et exsecutio ordinis, quae dicitur g u b e r n a t i o. Quorum primum est aeternum, secundum temporale» (S. th. I 22, 1 ad 2). « Secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim... sunt per se agentia, tamquam habentia dominium sui actus: et ista gubernantur a Deo non solum per hoc, quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc, quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt» (S. th. I 103, 5 ad 2). « Unde Boëthius dicit quod "providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit". Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio partium in toto» (S. th. I 22, 1 c.; I-II 91, 2 c.). Cf. I Dist. 39 q. 2; C. g. III 64 sqq.; De subst. sep. c. 13—15 (al. 11—14); Comp. 123 sq. 127 130 ad 133. De m i r a c u l o cf. *S. Thom.*, II Dist. 18, 1 a. 3; Pot. 6, 1—5 9; C. g. III 101—103; In Matth. 24 n. 3: Sed est quaestio; In Io. 10, 21 lect. 5 n. 1: Sciendum; In II Thess. 2, 9 lect. 2; Comp. 136; S. th. I 105, 6—8; 110, 4; 114, 4; I-II 113, 10; II-II 178, 2; III 43 sq. De mente Aristotelis quoad providentiam Dei vide text. ad 821.

Articulus III

DE OPERATIONE POTENTIAE DIVINAE CIRCA MALUM

Thesis 46 : *Malum, quod est privatio entitatis debitae, potest causari a Deo per accidens, malum vero, quod est defectus in actione creata, formaliter sumptum, nullo modo causatur a Deo, sed a creatura tantum, materialiter vero sumptum, causatur a Deo.*

859. St. qu. 1. Malum possumus dupliciter considerare : *a)* in genere, prout est privatio entitatis debitae ; *b)* specialiter, prout est in actione, sive immanente sive transeunte.

Malum, quod consistit in defectu actionis, aut ita praehabetur in actu primo, in virtute agendi, ut ex ea necessario resultet in actum secundum : actio deficiens n e c e s s a r i a (exemplo sit mala ciborum digestio ex stomachi morbo) ; aut ita praehabetur in actu primo, ut non necessario, sed libere derivetur in actum secundum : actio deficiens l i b e r a . Haec si deficit a regula morum, est peccatum seu actio m o r a l i t e r mala, cum actio deficiens necessaria et actio deficiens libera, non tamen deficiens a regula morum, sint p h y s i c e tantum malae. Actio peccaminosa in actu primo praehabetur ratione pravae dispositionis (quae est aut passio aut habitus), super quam tamen voluntas dominium habet, ita ut possit eam abicere et in aliam transmutare (cf. n. 593 969—972).

2. Actio dupliciter considerari potest : ut « quo » et ut « quod ». Actio creaturae refertur ad creaturam agentem tamquam i d « q u o » constituitur formaliter agens ; refertur autem omnis actio creaturae ad Deum tamquam i d « q u o d » causalitate divina efficitur. Deus igitur causando v. g. entitatem auditionis non constituitur ipse audiens, sed auditio est id, quod ab eo efficitur.

Sicut causa secunda actione sua constituitur agens, ita actione defectuosa constituitur defectuose agens seu deficiens agendo, in quo consistit formale actionis defectuosae seu formale peccati et malitia eius, si actio est actio libera deficiens a regula morum. Est igitur f o r m a l e actionis malae ipsum « deficere » causae defectibilis, quae agendo deficit, seu actio, prout fundat privationem entitatis debitae ; et formale actionis l i b e r a e deficientis a r e g u l a m o r u m seu formale p e c c a t i est actio libera, prout fundat privationem conformitatis cum regula morum. Contra m a t e r i a l e actionis malae seu materiale peccati est actionis entitas absolute considerata, non prout constituit causam agentem et deficientem seu non prout fundat privationem. Et Deus causando entitatem actionis malae non

constituitur ipse formaliter male agens illa actione (ipse non profert mendacium), sed entitas actionis malae (mendacii) est i d « q u o d » a Deo efficitur.

3. Adversarii thesis sunt Dualistae, qui « non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum » et « nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt » (S. Thom., S. th. I 49, 3), ac propterea Deum nullo modo esse causam mali docebant, ponendo duo prima principia, alterum bonum, alterum malum.

860. Prob. th. I p.: Malum, quod est privatio entitatis debitae, potest causari a Deo per accidens. Ex eo quod hoc nullo modo derogat divinae perfectioni: Si invenitur malum, quod consequitur actionem perfectam, potest a Deo causari per accidens. Atqui invenitur malum, quod consequitur actionem perfectam. Ergo a Deo causari potest per accidens.

Min. ex eo patet quod interdum actio perfecta habet privationem annexam, sicut generatio unius est corruptio alterius.

Prob. mai. Cum actio divina sit absque ulla imperfectione, malum derivari non potest ex defectu ipsius, sed ex eius perfectione, vel etiam ex indispositione subiecti non recipientis debito modo influxum ipsius. Si primum, Deus est causa mali per accidens, si alterum nullo modo causa ipsius est, si malum sumitur formaliter.

Prob. II p.: Malum, quod est defectus in actione creata, formaliter sumptum, nullo modo causatur a Deo, sed a creatura tantum, materialiter vero sumptum, causatur a Deo. Ex diverso modo, quo actio creata deficiens attingitur a causalitate divina et a causalitate creaturae: Malum, quod est defectus in actione, ab eo non causatur formaliter, sed materialiter tantum, a quo causatur actio sub ratione entis et ut « quod », secundum dispositionem agentis, quod eius motioni subicitur; ab eo vero causatur formaliter (per accidens), a quo causatur actio sub ratione actionis et ut « quo ». Atqui actio creata causatur a Deo sub ratione entis et ut « quod », secundum dispositionem agentis, quod motioni divinae subicitur; a creatura vero causatur actio sub ratione actionis et ut « quo ». Ergo malum, quod est defectus in actione creata, formaliter sumptum, nullo modo causatur a Deo, sed a creatura tantum, materialiter vero sumptum, causatur a Deo.

861. Coroll. Ergo Deus non est causa peccati, ne per accidens quidem, quia nullo modo concurrit ad formale peccati, sed ad materiale tantum. Ad peccatum proinde Deus mere p e r m i s s i v e se habet.

Cum enim Deus aliquando movet ad entitatem actus mali (propter indispositiones in creatura obortas), permittit peccatum, quod posset impedire, movendo, non obstante indispositione, ad actum bonum. Creatura vero deficiens a regula morum est causa peccati per accidens. Quia enim per se causat actionem sub limitata ratione actionis, per accidens eam causat, ut est actio deficiens.

862. Schol. Cur Deus per accidens causet malum, quod est privatio entitatis debitae, et permittat malum, quod est defectus in actiones creata, et speciatim malum morale. Deus conaturaliter causat per accidens malum, quod est privatio entitatis debitae, et permittit malum, quod est defectus actionis creatae, et speciatim malum morale, *a)* quia utrumque est sequela naturalis limitationis creaturae, *b)* quia utrumque ordinatur ad finem, quem Deus intendit creando mundum, qui finis est bonum divinum participandum seu repraesentandum seu gloria Dei. Ad *a)* Limitationem per essentiam (quatenus creatura omnis est « esse » receptum in essentia et limitatum ab ea) sequitur defectibilitas et speciatim defectibilitas a regula morum, quatenus creatura seu ens finitum non est identificata cum regula morum, a qua proinde deficere potest. Limitationem per materiam sequitur corruptibilitas, mors. Utramque limitationem sequitur dispositio inducens ad peccatum, quae est passio aut habitus aut inclinatio naturalis [1]. Ad *b)* In mundo corporeo inferius, quatenus ad superius ita ordinatur, ut in bonum eius corrumpatur, maxime confert ad bonum divinum participandum seu ad gloriam Dei : ita elementa ordinantur ad mixta, mineralia ad plantas, mineralia et plantae ad animalia et totus mundus corporeus infra hominem ad hominem (cf. n. 989). Hominum autem mala physica conferunt ad exercitium virtutis patientiae, similiter peccata : sine saevitia tyranni non esset patientia martyrum. Peccata, quatenus remissa, manifestant misericordiam Dei, quatenus punita, iustitiam.

863. Obi. *Contra I p.* Non causatur a Deo per accidens, quod causatur per accidens ex imperfectione causae. Atqui malum, quod est privatio entitatis debitae, causatur per accidens ex imperfectione causae. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quod causatur ex imperfectione causae particularis, *nego ;* quod causaretur ex imperfectione causae universalis, *conc. Contradist. min.* Malum, quod est privatio entitatis debitae, causatur per accidens ex imperfectione causae particularis, quae agendo deficit et ita producit effectum privatum entitate debita, sed causatur ex perfectione causae universalis, quae conaturaliter concurrit cum causis particularibus, ordinando etiam malum ad bonum universi.

---

[1] In primo peccato angelorum naturalis inclinatio ad finem ultimum naturalem, supposita elevatione ad finem ultimum supernaturalem obscure per fidem cognitum, occasionem constituit, quae induxit inconsiderationem, quam secutum est peccatum.

Contra II p. 1. Qui causat totam entitatem actionis creatae, causat etiam malum formaliter sumptum, quod est defectus actionis creatae. Atqui Deus causat totam entitatem actionis creatae. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui causat entitatem sub ratione entis, *nego* ; qui causat sub ratione actionis et actionis deficientis, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui etiam qui causat actionem sub ratione entis est causa malitiae actionis. *Probo.* Qui causat id, cui necessario annexa est malitia actionis, est causa malitiae actionis. Atqui etiam qui causat actionem sub ratione entis, causat id, cui necessario annexa est malitia actionis. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Cui annexa est malitia absolute, *conc.* ; cui annexa est non absolute, sed cui, prout est a principio deficiente, annexa est malitia, *nego. Contradist. min.* Malitia annexa est actioni, ut actio est, i. e. ut est a creatura, quae actione constituitur agens et deficiens, et libere deficiens, si agitur de malitia peccati.

3. Atqui etiam qui causat entitatem, cui solummodo, prout est a principio deficiente, annexa est malitia, est causa malitiae actionis et peccati. *Probo.* Qui permittit malitiam, cum possit eam impedire, est causa malitiae. Atqui qui causat entitatem, cui, prout est a principio deficiente, annexa est malitia, permittit malitiam, cum possit eam impedire. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui tamquam provisor universalis conaturaliter permittit malitiam propter bonum universi, *nego* ; qui tamquam provisor particularis permittit malitiam, *conc. Conc. min.* ; *dist. consq.* : Si tamquam provisor universalis conaturaliter permittit malitiam propter bonum universi, *nego* ; si tamquam provisor particularis permittit malitiam, *conc.*

Bibliographia. *C. Friethoff,* Warum die Sünde?, DThFrib 18 (1940) 285—295. *J. a Leonissa,* Ursprung des Uebels, JPhTh 17 (1903) 324—340. *Id.,* Gott und das Uebel, JPhTh 18 (1904) 327—336. *Id.,* Verursachung des Uebels. Die Vorsehung und das Verlangen des Uebels, JPhTh 22 (1908) 431—452.

Ad 860. *S. Thomas* : « Malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio ... Unde malum, quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim, quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem, quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra [22, 2 ad 2 ; 48, 2] dictum est, quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum » (S. th. I 49, 2). « Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis : non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva ; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam ; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente » (l. c. ad 2). « Actus peccati et est ens, et est actus ; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente ... Omnis autem actio causatur ab aliquo exsistente in actu ; quia nihil agit nisi secundum quod est actu : omne autem ens actu reducitur in primum actum, scil. Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus.

Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scil. libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scil. Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium... Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati: quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu » (S. th. I-II 79, 2 ; cf. a. 1 ; I 19, 9 ; 48, 6 c. : Secunda ratio : II Dist. 37, 2 a. 2 [cit. ad 836] ; q. 3 a. 1 ; Ver. 3, 4 ad 5 ; 24, 7 ; Malo 1, 5 c. : Secunda ratio ; q. 3, 2 ; C. g. III 71 ; Comp. 141 sq. ; In Io. 9, 3 lect. 1 n. 3 ; Ad Rom. 9, 17 lect. 3 : Alio modo potest).

Quaestio III : *De scientia divina.*

Thesis 47 : *Deus alia a se omnia perfecte cognoscit non in seipsis, sed in seipso.*

864. St. qu. 1. Thesis agit de obiecto secundario intellectus divini, cuius cognitio, utpote per causam (cf. infra coroll, et schol.), constituit attributum scientiae divinae. Hoc attributum distinguitur cum fundamento in re ab intelligere actualissimo, quod versatur circa obiectum primarium intellectus divini, circa essentiam divinam, et ipsius huius essentiae constitutivum est (cf. n. 799—802).

2. Dicimus Deum cognoscere alia a se omnia perfecte, i. e. cognitione perfectissima, quae est comprehensiva (cf. n. 15). Dicimus Deum cognoscere alia a se n o n i n s e i p s i s , i. e. non per se primo seu immediate, ita ut cognitio Dei immediate terminaretur in alia a se, sed i n s e i p s o , i. e. in essentia divina et mediante essentia divina prius cognita. In thesi possumus tres distinguere partes : I pars f a c t u m statuit Deum cognoscere alia a se, II pars latitudinem huius cognitionis exprimit asserendo Deum o m n i a alia a se cognoscere, III pars m o d u m enuntiat, secundum quem Deus omnia alia a se cognoscit, i. e. p e r f e c t e et n o n i n s e i p s i s , s e d i n s e i p s o .

3. Tamquam adversarius primae partis a quibusdam citatur Aristoteles, qui tamen revera non docuit Deum non cognoscere alia a se, sed solum, eum haec non cognoscere per se primo seu in seipsis, sed in seipso (cf. text. infra cit.). Dei scientiam limitabat Cicero (106—43), qui docebat Deum non cognoscere futura libera ; Algazel a scientia Dei subtrahebat singularia.

865. Prob. th. *Arg. I.* Ex omniperfectione divina: Si imperfectionem arguit, non cognoscere alia a se aut non cognoscere omnia aut non perfecte ea cognoscere et non in seipso, sed in seipsis, Deus alia a se omnia perfecte cognoscit, non in seipsis, sed in seipso. Atqui imperfectionem arguit, non cognoscere alia aut non cognoscere omnia

aut non perfecte ea cognoscere et non in seipso, sed in seipsis. Ergo Deus alia a se omnia perfecte cognoscit non in seipsis, sed in seipso.

Mai. ex eo ostenditur, quod a Deo eliminanda est omnis imperfectio.

Min. quoad 1. 2. 3. p. per se patet, *quoad 4. p.* (imperfectionem arguere in Deo, si cognosceret alia a se in seipsis et non in seipso) probatur: Intellectus divinus, qui cognosceret alia a se in seipsis, eundem essendi modum haberet quam alia a se. Quae enim cognoscuntur in seipsis et non in alio prius cognito, per se primo cognoscuntur, ac proinde obiectum constituunt formale proprium, quocum cognoscens eundem essendi modum habere debet. Intellectus divinus cognosceret cognitione non excedente, sed limitata et commensurata rebus finitis. At omnino requiritur, ut intellectus divinus, tamquam intellectus infinite perfectus, omnia cognoscat cognitione excedente, infinite perfecta, i. e. ut omnia cognoscat in cognitione essentiae divinae.

Arg. II. Ex eo quod Deus est omnia alia a se immaterialiter per identitatem causalem eminentialem: Qui perfectissime est alia a se omnia immaterialiter, non per informationem, sed per identitatem, cognoscit alia a se omnia perfecte, non in seipsis, sed in seipso. Atqui Deus perfectissime est alia a se omnia immaterialiter, non per informationem, sed per identitatem. Ergo Deus cognoscit alia a se omnia perfecte, non in seipsis, sed in seipso.

Mai. per se patet: Esse perfectissime alia a se immaterialiter est cognoscere alia a se perfecte; esse alia a se immaterialiter per identitatem est cognoscere alia a se non in seipsis, sed in seipso (cf. n. 463—466).

Prob. min. Causa prima, in summo immaterialitatis constituta, est perfectissime alia a se omnia immaterialiter per identitatem, quia causa prima causaliter eminenter praecontinet perfectissime omnia, quae sunt aut esse possunt; ergo est omnia alia a se per identitatem causalem eminentialem; causa prima, in summo immaterialitatis constituta, est omnia immaterialiter (cf. l. c.).

866. Coroll. 1. Ergo essentia divina est species intelligibilis perfectissime repraesentativa omnium aliorum a se, sed est species prius cognita, quo differt a specie intelligibili intellectus nostri, quae non est prius cognita quam ea, quae repraesentat, sed non cognoscitur nisi indirecte seu reflexe (cf. n. 561—564).

2. Ergo Deus cognoscit etiam singularia cognitione propria et distincta. Est enim Deus causa non tantum rationis genericae et specificae, sed etiam differentiae numericae. Quare eo sensu tantum negamus Deum cognoscere alia a se in seipsis, quatenus hoc significat, cognitionem Dei terminare immediate in alia sine medio obiectivo (cf. n. 869, 2), at affirmamus Deum cognoscere alia a se

in seipsis, quatenus hoc significat cognitionem propriam secundum esse uniuscuiusque proprium (cf. n. 16 nota).

3. Ergo in Deo *proprie* est scientia seu cognitio rerum per causas. Deus enim cognoscit omnia alia a se per causam primam, quae ipse est. Cum scientia divina sit *perfectissima*, omnis compositio, omnis mutatio ab ea excludenda est: cognoscit igitur Deus cuncta simul, unico et simplicissimo et immutabili actu, qui est ipsa substantia divina. Ideo neque iudicat neque ratiocinatur, sed immediate et comprehensive cognoscit; cognoscit tamen effectum in causa et ut effectum causae, quod est perfectissima scientia seu cognitio rerum per causas. Cum igitur in statu quaestionis Deum dicimus cognoscere alia a se in essentia divina prius cognita, hoc minime pluralitatem actuum significat, sed unum actum simplicissimum, quo se et alia cognoscit, in quo tamen actu cognitio sui est *ratio* cognoscendi alia a se. (Obtinet prius et posterius secundum rationem cum fundamento in re imperfecto.) Scientia Dei *causalis* est. Deo enim ratio cognoscendi alia a se est causalitas eius sive exemplaris sive efficiens; possibilia cognoscit tamquam eorum causa exemplaris, exsistentia in quacumque durationis differentia cognoscit tamquam causa eorum efficiens.

4. Ergo in Deo sunt *ideae*. Essentia divina rationem ideae seu causae exemplaris nanciscitur, quatenus a divino intellectu consideratur tamquam imitabilis ad extra — nam idea est forma in mente artificis exsistens, ad quam respicit operando —, et *pluralitas* idearum divinarum ex eo colligitur, quod essentia divina ab intellectu nostro ad creaturas seu ad possibilia refertur relatione rationis. Intellectione, qua Deus intelligit essentiam suam tamquam imitabilem ad extra, Deus constituit possibilia et constituit se tamquam ideam seu causam exemplarem possibilium; Deus se constituit exemplar et constituit exemplata. Idea et possibilia sunt ad invicem correlativa: Deus refertur ad possibilia relatione rationis, possibilia ad Deum referuntur relatione quasi transcendentali. Deus dependet a possibilibus *denominative*, quia non denominatur idea nisi suppositis possibilibus (sicut non denominatur creator nisi a creaturis), possibilia vero realiter (metaphysice) a Deo dependent (cf. n. 709—712).

5. Ergo in Deo sunt ideae *numero infinitae*, quatenus essentia divina una et simplicissima omnia alia, quae sunt et esse possunt, repraesentat. Cum autem possibilia sint numerus *indefinitus* seu infinitus in potentia, ideae nihilominus sunt numerus *infinitus* actu, quia numero infinitae non dicuntur ex parte rei cognitae, ex parte possibilium, sed ex parte modi cognoscendi divini. Essentia divina innumera haec repraesentat, non pertranseundo successive, sed cuncta in simplicissima ratione simul comprehendendo.

6. Ergo intellectus divinus est fons omnis veritatis metaphysicae seu a priori. Intellectione enim divina constituitur veritas infinita divina, quae formaliter est intellectio subsistens (cf. n. 801, 7), constituuntur essentiae rerum possibiles et veritates circa ipsas. Essentiae enim sunt modi seu mensurae participabilitatis « esse » subsistentis seu Dei, quae Deo non cogitante non essent, et quae formaliter primo constituuntur eo, quod Deus, intelligendo se, intelligit etiam sui « esse » participabilitatem diversam (cf. n. 711).

867. Schol. Cum malum ut malum nihil sit, neque directe cognoscibile est, sed indirecte tantum, quatenus cognoscitur bonitas seu entitas, cui deest aliquid. Itaque Deus cognoscit malum ex bonitate, cuius causa est, cui tamen accidit defectus, qui privationis seu mali rationem habet. Scientia igitur Dei quoad malum, quod sequitur ex perfectione actionis divinae, est causalis per accidens, quoad malum vero, quod consequitur indispositionem subiecti recipientis influxum causalem Dei, formaliter nullo modo est causalis, sed materialiter tantum (cf. n. 859 sqq.).

868. Obi. 1. Qui cognoscit alia a se non in seipsis, sed in seipso, cognoscit imperfecte. Atqui Deus alia a se non cognoscit imperfecte, ut asserit ipsa thesis. Ergo Deus alia a se cognoscit non in seipso, sed in seipsis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui cognoscit non in seipsis, i. e. qui cognoscit cognitione communi tantum et negativa, *conc.;* qui cognoscit non in seipsis, i. e. qui cognoscit cognitione obiective mediata in specie excedente, *nego. Conc. min.; dist. consq.:* Non cognoscit cognitione in communi tantum, *conc.;* non cognoscit cognitione obiective mediata in specie excedente, *nego.*

2. Atqui Deus alia a se omnia non cognoscit cognitione obiective mediata in seipso tamquam in specie excedente. *Probo.* Qui est distinctus a mundo, non cognoscit alia a se cognitione obiective mediata in seipso tamquam in specie excedente. Atqui Deus est distinctus a mundo. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui ita est distinctus a mundo, ut tamen tamquam causa prima omnia alia a se causaliter eminenter in se contineat, *nego;* qui ita est distinctus a mundo, ut alia non contineat, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui Deus omnia alia a se causaliter eminenter non continet ita, ut ea in seipso cognoscere possit. *Probo.* Qui non continet mala, omnia alia a se causaliter eminenter non continet ita, ut... Atqui Deus non continet mala. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui causaliter eminenter non continet mala tamquam ea, quae causat per se et formaliter, continet tamen tamquam ea, quae causat per accidens et materialiter, *nego;* qui neque continet mala tamquam ea, quae causat per accidens et materialiter, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *A. Villard,* Objet du savoir divin, RTh 6 (1898/99) 451–489.

Ad 865 sqq. *Aristoteles* (Met. XII 9 [cit. ad 800]) « intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed seipsum, inquantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem, quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius. Nec tamen sequitur, quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia. Quod sic patet. Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere,

ipsum autem est dignissimum et potentissimum, necesse est quod suum intelligere sit perfectissimum : perfectissime ergo intelligit seipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius : nam principiata continentur in virtute principii. Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura ut dictum est [ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις : c. 7, 1072 b 13], patet, quod Deus cognoscendo seipsum omnia cognoscit. Nec vilitas alicuius rei intellectae derogat dignitati [Dei]. Non enim intelligere actu aliquod indignissimum est fugiendum, nisi inquantum intellectus in eo sistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a dignioribus intelligendis. Si enim intelligendo aliquod dignissimum etiam vilia intelligantur, vilitas intellectorum intelligentiae nobilitatem non tollit » (*S. Thom.* lect. 11 n. 2614 sqq.). Idem concludere licet ex eo, quod ab Aristotele Deus dicitur ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων (Met. XII 8, 1073 a 23). Cf. etiam *S. Thomae* Op. De subst. sep. c. 13 : Sed occasionem errandi [ed. Mandon. in c. 12], ubi ita concludit : « Patet igitur praedicta verba Philosophi [Met. XII 9] diligenter consideranti, quod non est intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem ; sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens ; sicut fit in quocumque intellectu cuius substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo seipsum, inquantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens. » *S. Thomas :* « Quicumque effectus praeexsistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso eius intelligere ; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem : nam omne, quod est in altero, est in eo secundum modum eius, in quo est. Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est, quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo, in seipso ; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili : sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis : sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » (S. th. I 14, 5). « Plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit ; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum ; quae sunt plures ideae » (I 15, 2 ; cf. a. 1 et 3 ; q. 44, 3 ; I Dist. 36 q. 2 ; Ver. q. 3 ; q. 12, 6 ; Pot. 1, 5 ad 11 ; 3, 16 ad 13 ; C. g. I 51—54 ; Qdl. IV a. 1). « Si cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse ... Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione ... secundum quod unum ab alio distinguitur ... Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat » (S. th. I 14, 6). « Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est [a. 8], in tantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum

ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ... necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur » (I 14, 11 ; cf. I Dist. 35 a. 3 ; dist. 36, 1 a. 1 ; II Dist. 3, 3 a. 3 c. : Et ideo aliter ; Ver. 2, 4 et 5 ; Pot. 6, 1 c. : Secundum autem ; Q. d. an. a. 20 c. : Et ideo aliter ; C. g. I 50 63—65 ; Comp. 132 sq.). « Cognoscit [Deus] omnia, cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo : cognoscit enim seipsum, sicut est : in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis » (C. g. I 58). « Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente ; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cuius similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra [c. 54] probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum » (l. c. 57 ; cf. 55 sq. ; Ver. 2, 1 ad 4—7 ; a. 13 ; Comp. 29 ; S. th. I 14, 7 et 15 ; 85, 5 c. : Intellectus autem). «Quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala » (S. th. I 14, 10 ; cf. a. 16 c. fin. ; q. 15, 3 ad 1 ; 18, 4 ad 4). « Malum non cognoscitur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem boni : secundum enim quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit unamquamque rem, quantum de sua bonitate participat, et in quo deficiat ; et ita cognoscit malum, cum in defectu ratio mali consistat » (I Dist. 36, 1 a. 2 ad 3 ; cf. Ver. 2, 15 ; 3, 4 ; C. g. I 71 ; Qdl. XI a. 2).

Thesis 48 : *Deus possibilia cognoscit in essentia sua, quatenus haec ab intellectu divino consideratur tamquam imitabilis ad extra; futura vero cognoscit in decretis suis aeternis praedeterminantibus.*

869. St. qu. 1. Cum thesi praecedente statutum sit Deum alia a se omnia perfecte cognoscere, hac thesi quaerimus de medio obiectivo, in quo Deus alia a se cognoscat.

2. Cognitio dicitur mediata aut subiective aut obiective. Cognitio mediata subiective est cognitio per speciem : species enim est medium subiectivum (logicum, medium ex parte intellectus), quo cognoscens subiective determinatum est ad aliquid cognoscendum. Medium hoc subiectivum distingui potest : « quo » — species impressa, et « in quo » — species expressa. Deus se cognoscit sine medio subiectivo, ut patet ex n. 799—802, alia vero a se cognoscit per essentiam suam tamquam per medium subiectivum seu speciem, ut patet ex thesi praecedente. Cognitio obiective mediata est, cum unum obiectum cognoscitur mediante cognitione alterius. Cognitio obiective mediata est aut formaliter mediata, cum unum cognoscitur mediante alio per novum cognitionis actum, ut obtinet in reflexione, in iudicio, in ratiocinio (cf. n. 16), aut obiective tantum, cum plura unico actu cognoscuntur, ita tamen, ut unum sit ratio cognoscendi aliud. Medium cognitionis formaliter mediatae dicitur medium « ex quo », medium cognitionis obiective tantum mediatae dicitur medium obiectivum « in quo ». Medium « ex quo » e

cognitione divina eliminandum esse utpote imperfectionem involvens, patet ex thesis praecedentis corollario 3, neque obtinere medium obiectivum « in quo » in cognitione, qua Deus seipsum cognoscit, patet ex n. 799—802. Quaerimus igitur medium obiectivum « in quo » Deus cognoscat alia a se. Medium obiectivum « in quo » seu medium ontologicum est illud obiectivum cognitum, quod est ratio, ob quam aliud quid cognoscitur seu illud ontologice prius, quo aliud quid est et in quo cognoscitur. Etiam hoc medium esse essentiam Dei patet ex thesi praecedente, quia essentia divina non tantum est species, sed est etiam prius cognita, ac proinde est illud obiectivum cognitum, quod est ratio, ob quam alia cognoscuntur. Sed hic accuratius quaerimus, quomodo Deus alia a se cognoscat in essentia sua, seu aliis verbis, non quaerimus medium obiectivum in communi, quod est essentia, sed in speciali. Et hoc pro cognitione possibilium dicimus esse essentiam divinam, quatenus ab intellectu divino consideratur tamquam imitabilis ad extra, pro cognitione vero futurorum dicimus esse decreta praedeterminantia.

3. Quid sit possibile, cf. n. 709—712.

4. Futurum est exsistentia rei pro aliqua duratione seu differentia temporis cum negatione inceptionis. Per hoc enim futurum distinguitur a praesenti et praeterito: praesens inceptionem habet vel habuit cum conservatione exsistentiae suae, praeteritum vero exsistentiam habuit sine conservatione eius, quia transiit. Futurum autem dicit exsistentiam neque inceptam neque conservatam seu durantem. Futura sunt aut necessaria aut contingentia seu libera, prout a causis (proximis) pendent aut necessariis aut contingentibus seu liberis. Thesis futura omnia spectat, liberis seu contingentibus non exclusis.

5. Nomine decreti intelligitur electio voluntatis. Decreta divina praedeterminantia sunt electiones divinae voluntatis, quibus ab aeterno Deus eligit seu determinat, quid futurum sit. His igitur decretis ex innumeris possibilibus eliguntur ea, quae quacumque durationis differentia futura sunt.

6. Thesis quoad I partem communiter a scholasticis admittitur, quoad II vero partem distinctione opus est : Deum cognoscere futura aliquomodo in decretis suis aeternis, et Thomistae et Molinistae concedunt. Sed illi quoad actiones causarum secundarum decreta intelligunt praedeterminantia, quae physicam praedeterminationem includunt, quam hi reiciunt, ut patet ex n. 839—847. Unde ulterius sequitur Molinistas quoad futura libera intelligere decreta divina, quae a Deo fiunt praelucente scientia media. Qua de re dicemus thesi sequente.

870. Prob. th. Illud obiectivum a Deo cognitum, quod est ratio, cur possibilia et futura sint et a Deo cognoscantur, est id, in quo

Deus cognoscit possibilia et futura. Atqui essentia Dei, quatenus ab intellectu divino consideratur tamquam participabilis ad extra, est illud obiectivum a Deo cognitum, quod est ratio, cur possibilia sint et a Deo cognoscantur; decreta vero aeterna praedeterminantia divina sunt illud obiectivum a Deo cognitum, quod est ratio, cur futura sint et a Deo cognoscantur. Ergo Deus possibilia cognoscit in essentia sua, quatenus haec ab intellectu divino consideratur tamquam imitabilis ad extra; futura vero cognoscit in decretis suis aeternis praedeterminantibus.

Min. quoad 1. p. patet ex n. 709—712 et th. praec., *quoad 2. p.* ex eo probatur, quod Deus est causa prima efficiens et determinans, agens ad extra per intellectum et voluntatem actione libera aeterna ac proinde electione seu decreto voluntatis suae.

871. Coroll. 1. Ergo futurum est, quod est determinatum in causa, ut futurum sit. Quod in nulla causa est determinatum, ne in prima quidem, non est futurum, sed mere possibile. Futurum in se consideratum, antequam exsistat in rerum natura, habet in se intrinsecum «esse (metaphysicum) futurum», sicut possibile habet intrinsecum «esse possibile». Sed sicut possibile nullum habet intrinsecum «esse actu», sed extrinsecum tantum, quo formaliter constituitur (cf. n. 712, 2), ita futurum nullum habet intrinsecum «esse actu», sed extrinsecum, quod est eius determinatio in causa, qua constituitur formaliter.

2. Ergo etiam ea, quae nunc sunt praesentia et praeterita, Deus in decretis suis aeternis praedeterminantibus cognoscit, ut per se patet.

3. Ergo scientia Dei, adiuncta voluntate (per decretum), est causa omnis veritatis a posteriori circa exsistentia in quacumque durationis differentia. Scientia, qua Deus futura cognoscit, est scientia visionis, cum scientia circa possibilia dicatur simplicis intelligentiae. Futura enim in aeternitate Dei praesentialiter continentur vi decreti praedeterminantis. Et ita Deus dicitur videre futura in seipsis, secundum esse proprium, quod res in seipsis habent.

872. Schol. 1. De distinctione scientiae Dei in scientiam simplicis intelligentiae et visionis. Scientia simplicis intelligentiae versatur circa possibilia, scientia visionis circa exsistentia in aliqua durationis differentia; illa dicitur simplicis intelligentiae, quia est simplex rei notitia et a rei exsistentia, quae est extra genus notitiae, abstrahit; haec visionis vocatur, quia fertur ad obiecta in aeternitate praesentialiter exsistentia: videt obiecta praesentia. Scientia visionis libera est et practica in actu secundo, scientia simplicis intelligentiae est necessaria et practica in actu primo tantum, quia est circa ea, quae Deus potest facere, sed non

facit. At tum scientia visionis tum scientia simplicis intelligentiae etiam speculativae sunt. Scientia enim Dei circa creaturas est simul speculativa et practica (cf. n. 101 226), quia est scientia per causam primam, quae est causa indefectibilis tum veritatis universalis et necessariae tum exsistentiae singularis contingentis rerum omnium. Inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis addunt tertiam Molinistae, scientiam mediam, de qua thesi sequenti.

2. Quomodo Deus scientia visionis res omnes praesentialiter videre possit. Ad intelligendum, quomodo Deus scientia visionis res omnes praesentialiter videre possit, secundum esse uniuscuiusque proprium, explicandum est, quomodo res mutabiles omnes, quae exsistunt in quacumque temporis differentia, et ipsum tempus in aeternitate divina secundum esse eorum proprium praesentialiter contineantur: Deus est causa omnium aliorum a se, quae in quacumque durationis differentia exsistunt. Sed Deus est causa immutabilis, aeterna. Ergo immutabiliter, aeternaliter omnia producit, actione simplici, quae est ipsa eius substantia. Quaecumque igitur sunt in quacumque durationis differentia, eo sunt, quod Deus, continens in se omnem rationem entis, actione sua immutabili, aeterna, participat hoc et illud esse, ut sic in hoc et illo tempore. Res igitur cunctae simul active attactae sunt a Deo ab aeterno, quamquam secundum esse physicum, quod convenit eis in se, passive transmutatae non sunt nisi in tempore [1]. Quapropter Deus actione sua praesentialiter omnia attingit secundum esse uniuscuiusque proprium, ac proinde actio divina praesentialiter omnia in se continet secundum esse uniuscuiusque proprium. Itaque res mutabiles omnes et ipsum tempus in aeternitate, ratione immutabilis operationis divinae, continentur, ita ut unicum « nunc » stans aeternitatis ambiat totum tempus. Nam sicut res constituuntur in tempore ratione mutabilitatis, quae accidit eis (cf. n. 301), ita in aeternitate constituuntur ratione immutabilitatis, quae accidit eis per operationem divinam, in qua continentur.

Nota. Qui quaestionem nostram de medio, in quo Deus cognoscat futura, solvere nituntur, dicendo Deum videre futura in aeternitate sua, petunt principium, quia agitur de medio, per quod haec futura primo constituantur in aeternitate, et hoc medium est operatio divina seu decretum praedeterminans.

3. Infallibilis scientia divina minime obest libertati voluntatis creatae, propterea quod decreta praedeterminantia non tantum fu-

---

[1] Dicimus secundum esse physicum, quia secundum esse metaphysicum, quod futuris in se convenit, etiam passive transmutata sunt iam ab aeterno. Deus enim decretis suis aeternis ab aeterno transmutat quaedam possibilia in futura et futuribilia (cf. th. sq.).

turorum eventum, sed etiam modum eventus praedeterminant, necessarium, si causa proxima est necessaria, liberum, si est libera. Decreto igitur posito, actio libera infallibiliter eveniet, sed libere eveniet.

873. Obi. *Contra I p.* 1. Qui cognoscit alia a se omnia cognitione causali, non cognoscit possibilia in essentia sua, quatenus haec ab intellectu eius consideratur tamquam imitabilis ad extra. Atqui Deus cognoscit alia a se omnia cognitione causali. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui cognoscit cognitione causali causalitatis efficientis et exemplaris, *nego;* cognitione causali causalitatis efficientis tantum, *conc. Contradist. min.:* Deus cognoscit cognitione causali causalitatis efficientis et etiam exemplaris, quatenus essentia divina consideratur ab intellectu divino tamquam imitabilis ad extra, *conc.;* cognitione causali causalitatis efficientis tantum, *nego* (cf. n. 866, 4).

2. Atqui Deus seu essentia divina non est causa exemplaris possibilium. *Probo.* Non est causa exemplaris possibilium, a quo haec non sunt realiter distincta neque realiter dependentia. Atqui a Deo seu ab essentia divina possibilia non sunt realiter distincta neque realiter dependentia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* A quo non sunt realiter distincta et dependentia tamquam realitates physicae, sunt tamen distincta et dependentia tamquam realitates metaphysicae, *nego;* a quo nullo modo realiter sunt distincta et dependentia, *conc. Contradist. min.* (cf. n. 712, 2).

3. Atqui possibilia nullo modo a Deo distinguuntur realiter. *Probo.* Ideae divinae nullo modo a Deo distinguuntur realiter. Atqui possibilia sunt ideae divinae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Ipsae ideae nullo modo distinguuntur, *conc.;* id, quod ideis repraesentatur, *nego. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Qui cognoscit futura in seipsis, non cognoscit ea in decretis suis aeternis praedeterminantibus. Atqui Deus cognoscit futura in seipsis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui cognoscit futura in seipsis mediantibus decretis, *nego;* non mediantibus decretis, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui repugnat cognoscere futura in seipsis mediantibus decretis. *Probo.* Cognoscere futura immediate mediantibus decretis, repugnat. Atqui cognoscere futura in seipsis mediantibus decretis est: cognoscere futura immediate mediantibus decretis. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Cognoscere in seipsis, i. e. sine medio obiectivo, *conc.;* cognoscere in seipsis, i. e. cognoscere secundum esse proprium, quod res in seipsis habent, *nego. Dist. consq.*

3. Atqui Deus cognoscit futura in seipsis sine medio obiectivo. *Probo.* Qui in aeternitate sua cognoscit futura, cognoscit ea in seipsis sine medio. Atqui Deus in aeternitate sua cognoscit futura. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui futura cognoscit in aeternitate sua, in qua constituuntur per decreta, *nego;* in qua non constituuntur per decreta, *conc. Contradist. min.*

4. Atqui futura non constituuntur in aeternitate per decreta divina praedeterminantia. *Probo.* Si decreta praedeterminantia destruunt libertatem et contingentiam futurorum, futura non constituuntur in aeternitate per decreta divina praedeterminantia. Atqui decreta praedeterminantia destruunt libertatem et contingentiam futurorum. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Si haec decreta non praedeterminarent simul etiam modum libertatis et contingentiae futurorum contingentium, *conc.;* si simul praedeterminant, *nego. Dist. consq.*

Bibliographia. *M. Benz,* Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5, DThFrib 14 (1936) 255–273; 15 (1937) 415–432.

Ad 870 sqq. *S. Thomas:* « Deus cognoscit alia a se per suam essentiam inquantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis [c. 49 54]

patet. Sed, cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, . . . quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminata : impossibile est, quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea quae sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit [c. 47], extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt . . . Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam. Ea enim quae non sunt, nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtute possibilia. Unde non cognoscit ea ut exsistentia aliqualiter in seipsis, sed ut exsistentia solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae. Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim Deus rerum, quae apud nos nondum sunt, videt solum esse, quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori. Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexsistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei, quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum » (C. g. I 66 ; cf. c. 69 ; Ver. 2, 8 ; a. 9 ad 2 ; q. 3, 3 ad 8 ; I Dist. 38 a. 4 ; III Dist. 14 a. 2 sol. 2 ; S. th. I 14, 9 et 16). « Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet, quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint ; sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse » (S. th. I 14, 9 ad 3). « Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium [futurorum] contingentium causas ; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia [futura] » (Ver. 2, 12 sed contr., arg. 6 ; cf. arg. 4). « Cum forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Met. [c. 5, 1048 a 10 ; *S. Thom.* lect. 4 n. 1820]. Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam » (S. th. I 14, 8 ; cf. I Dist. 38 a. 1 ; Ver. 2, 14). « Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis ; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit » (C. g. I 68 ; cf. III 56 : Amplius. Nulla ; Ver. 8, 13 ; Malo 16, 8 c. ad fin. ; Qdl. XII a. 6 ; S. th. I 57, 4 c. : Alio modo). « Contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens : neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum ; quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt

in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem, tota simul exsistens, ambit totum tempus, ut supra [q. 10, 2 ad 4] dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis [proximis] comparata» (S. th. I 14, 13). «In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia, dum in cursu rerum sunt futura» (l. c. 86, 4; cf. 57, 3; I Dist. 38 a. 5 [v. ad 875]; Ver. 8, 12; 12, 6 c. et ad 3; Malo 16, 7; C. g. I 67; III 154: Non autem; Comp. 133 sq.; Op. De rat. fid. c. 10; Qdl. XI a. 3; In Perih. I lect. 14 n. 16—21). «Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea, quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura» (S. th. I 16, 7 ad 3).

Thesis 49: *Libera conditionate futura seu futuribilia Deus certo cognoscit neque in supercomprehensione causae secundae liberae, neque in obiectiva eorum veritate, neque in concursu suo conditionate collato, sed in decreto divino praedeterminante, subiective absoluto, obiective conditionato.*

874. St. qu. 1. Quaeritur, in quo medio obiectivo Deus certo cognoscat futuribilia seu futura libera conditionata, i. e. ea, quae revera non sunt futura, sed essent, si aliqua conditio, revera numquam ponenda, poneretur. Exemplo sit illud S. Scripturae: «Ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod si disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me; si tradent me viri Ceilae in manus eius? et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel, indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae, et viros, qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. Surrexit ergo David et viri eius quasi sexcenti, et egressi de Ceila, huc atque illuc vagabantur incerti; nuntiatumque est Sauli, quod fugisset David de Ceila, et salvatus esset; quamobrem dissimulavit exire» (I Sam 23, 10—13). Et quaeritur de medio, in quo Deus haec futuribilia certo, i. e. certitudine absoluta cognoscat, non morali tantum certitudine, quae saepe etiam haberi potest ex causarum liberarum circumstantiis et inclinationibus penitus perspectis.

2. Thomistae docent, antecedenter ad decretum divinum praedeterminans futuribilia non esse futuribilia neque habere determinatam veritatem et cognoscibilitatem, sed primo nancisci determinatum esse et determinatam cognoscibilitatem ex decreto divino praedeterminante, quod proinde est medium obiectivum, in quo Deus futuribilia cognoscit. Decretum hoc dicitur praedeterminans

et subiective absolutum, obiective conditionatum, quia Deus ex parte sui habet actualem voluntatem ut causa prima efficiendi hanc vel illam liberam determinationem voluntatis creatae, si hae vel illae conditiones ponerentur : Deus decernit se voluntatem liberam ita determinaturum esse, si eam poneret in his vel illis circumstantiis.

Thomistis opponuntur Molinistae, qui omnes in eo conveniunt, quod doceant Deum antecedenter ad quodcumque decretum praedeterminans cognoscere futuribilia per scientiam mediam. Haec scientia media vocatur, quia mediare dicitur inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis, et definitur : cognitio, qua Deus sine decreto praedeterminante ab aeterno cognovit, quid quaelibet creatura libera sub qualibet determinata conditione ageret, si usu libertatis expedito pollens in ea poneretur. Hac scientia posita, Molinistae dicunt Deum libera absolute futura cognoscere in decretis suis de conditionibus verificandis. Secundum Molinistas igitur triplex distinguendus est status scientiae divinae : *a)* status scientiae simplicis intelligentiae : Deus cognoscit omnia possibilia, cognoscit voluntates liberas possibiles et quid in diversis circumstantiis libere agere possint ; *b)* status scientiae mediae : Antecedenter ad quodcumque decretum cognoscit Deus, quid libera voluntas cum concursu oblato actura esset sub his vel illis circumstantiis ; *c)* status scientiae visionis, qui est per decreta de conditionibus verificandis : Deus decernit se positurum esse voluntatem in his determinatis circumstantiis. Voluntas, quae ponitur in conditionibus sibi convenientibus, sub quibus Deus praevidet eam bene acturam esse, dicitur habere auxilium congruum (congruismus). Secundum Thomistas vero non est distinguendus nisi duplex status scientiae : simplicis intelligentiae et visionis. Scientia autem circa futuribilia ad visionis scientiam pertinet ; nam decretum praedeterminationis efficit futuribile, etsi conditionate tantum, ideo esse proprium futuribilis est a Deo praesentialiter attactum.

Cum in admittenda scientia media Molinistae omnes conveniant, in ea explicanda et in assignando medio, in quo Deus cognoscat futuribilia, discrepant. Ipse Molina docet hoc medium esse causam liberam a Deo supercomprehensive cognitam : Deus omnes circumstantias, omnia motiva, quae in voluntatem influere possunt, et ipsam voluntatem ita perfecte comprehendit, ut exinde cum certitudine cognoscat non tantum, quid voluntas sub determinatis circumstantiis agere posset, sed etiam, quid revera actura esset, si in his circumstantiis poneretur. Suárez, retenta scientia media, modum, quo eam explicat Molina per supercomprehensionem voluntatis creatae, reicit in opusculo De scientia Dei futurorum contingentium 2, 7 : hac explicatione posita, aut scientiam Dei manere incertam aut destrui libertatem creatam.

Quare docet futuribilia a Deo cognosci in nullo medio obiectivo, sed in obiectiva eorum veritate. Quia enim aliquid veri sunt, ideo repraesentantur ab essentia divina, quae est species intelligibilis infinitae virtutis in repraesentando, ac proinde repraesentat quodcumque verum. Neque potest assignari medium obiectivum speciale, in quo haec futuribilia cognoscantur, quia non habent extra seipsa rationem ontologicam, cur sint: Sunt enim, et sunt vera unice propter conditionatam liberi arbitrii determinationem. Sed Molina in Concordia q. 14 a. 13 disp. 53 membr. 1, p. 339 (cf. etiam disp. 52, p. 322) explicationem Suaresii reicit: ea destrui libertatem creatam; secundum eam enim futuram voluntatis determinationem «naturaliter repraesentari» per essentiam divinam tamquam per speciem intelligibilem. Suaresii doctrinam omnino communiter amplectuntur Molinistae. Et conectendo doctrinam de concursu mere simultaneo cum doctrina de praevisione futurorum contingentium et futuribilium, docent Deum cognoscere futura in concursu suo absolute collato, futuribilia in concursu conditionate collato. Nimirum Deus prae oculis habens omnes voluntates liberas possibiles sub omnibus circumstantiis possibilibus, offert eis concursum suum. Qui concursus oblatus transfertur in concursum conditionate collatum per determinationem libertatis creatae tamquam per conditionem (cf. n. 844, 2). Quo ipso Deus in concursu suo conditionate collato videt veritatem futuribilem. Nunc decernit se revera positurum esse creaturam in his circumstantiis, quo ipso concursus conditionate collatus transfertur in absolute collatum, in quo Deus videt veritatem absolute futuram. Plures vero Molinistae (J. Kleutgen [1811—1883], Cornoldi, Th. de Regnon [1831—1893]) simpliciter confitentur modum, quo Deus cognoscat futuribilia per scientiam mediam, inscrutabile esse mysterium, ipsam tamen scientiam mediam certo admittendam esse tamquam medium omnino necessarium ad tuendam libertatem creatam [1].

875. Prob. th. I p.: Futuribilia Deus non cognoscit in supercomprehensione causae secundae liberae. Ex eo quod talis explicatio destruit libertatem causae secundae: Deus non cognoscit futuribilia in supercomprehensione causae secundae liberae, si haec sententia ea supponit, quae destruunt libertatem causae secundae. Atqui haec sententia ea supponit, quae destruunt libertatem causae secundae. Ergo Deus non cognoscit futuribilia in supercomprehensione causae secundae liberae.

Mai. patet ex libertate arbitrii voluntatis creatae.

---

[1] Cf. *Molina,* Concordia q. 14 a. 13; *Suárez,* Opusc. de scientia Dei futur. conting. 1, 8; 2, 7; *Hontheim,* Instit. theodicaeae n. 876—887.

Prob. min. Si futuribilia cognoscerentur per supercomprehensionem causae secundae liberae, necesse esset Deum in causa secunda libera videre coaptationem seu determinationem huius causae ad agendum hoc determinato modo in determinatis circumstantiis. Atqui si Deus hanc coaptationem videt in causa secunda libera, necesse est hanc coaptationem revera inesse in ea, seu necesse est causam secundam liberam natura sua ita esse coaptatam, ut in his vel illis circumstantiis posita hoc vel illo modo certo ageret. Quod autem ex natura sua ita est coaptatum, ut agat hoc vel illo modo determinato, non libere agit, sed naturali necessitati subest. In sententia Molinae necesse est voluntatem velle necessitate naturae, et Deus, creando voluntatem et ponendo sub determinatis circumstantiis, ad unum determinat voluntatem per modum necessitatis naturalis. Contra, in doctrina thomistica voluntatem a Deo praemotam necesse est velle, non necessitate naturae, sed necessitate infallibilitatis tantum, quae est necessitas eminentiae, sub qua salvatur libertas (cf. n. 846, 4). Nam secundum doctrinam thomisticam voluntas ita natura sua coaptata est, ut posita sub determinatis circumstantiis vere habeat dominium libertatis super circumstantias, ut possit velle et non velle, nec certum est, quid voluntas velit, nisi cum consideratur sub praemotione divina, qua applicatur actui secundo conaturaliter, ita ut eius dominium libertatis non exstinguatur, sed reducatur in actum.

Prob. II p.: Deus non cognoscit futuribilia in obiectiva eorum veritate. Ex eo quod futuribilia non sunt a se: Non cognoscitur a Deo in obiectiva veritate tantum seu sine medio obiectivo, quod non est sine medio. Atqui futuribilia non sunt sine medio. Ergo futuribilia a Deo non cognoscuntur sine medio obiectivo.

Mai. ex eo patet, quod cognitio Dei est perfectissima, quae cognoscit res sicut sunt; quae igitur non sunt sine medio, neque cognoscit sine medio.

Prob. min. Non est sine medio, quod non est a se. Atqui futuribilia non sunt a se. Futuribile enim est determinatio conditionata libertatis creatae seu volitio conditionata. Atqui determinatio conditionata libertatis creatae non est a se. Quod enim valet de determinatione absoluta absolute, idem valet de determinatione conditionata conditionate. Determinatio autem absoluta non est a se, sed a Deo praedeterminante absolute. Ergo neque determinatio conditionata est a se, sed a Deo determinante conditionate. Determinatio voluntatis procedit quidem ex voluntate tamquam ex causa sua, at voluntas creata eam non habet a se, sed a causa prima praedeterminante.

Nota. Etiam quoad causas secundas necessarias antecedenter ad decretum divinum nihil est futurum vel futuribile. Quam-

vis enim in tali agente naturaliter determinata sit actionis species, de facto tamen nihil eveniet, nisi Deus tamquam causa prima hoc efficere decreverit sive absolute sive conditionate. At supposita exsistentia talis causae et suppositis conditionibus pro determinata aliqua actione verificatis, correspondens decretum circa actionem ponendam necessarium est, dummodo fieri non debeat miraculum. Quoad causam secundam liberam econtra, supposita eius exsistentia, decreta divina dici possunt necessaria in communi tantum, quatenus etiam causa libera est propter suam activitatem. Haec autem necessitas non respicit singulas actiones neque speciem earum.

Prob. III p.: Deus non cognoscit futuribilia in concursu suo conditionate collato. Ex eo quod concursus conditionate collatus non est ratio, cur futuribilia sint: In eo non cognoscit Deus futuribilia, quod non est ratio, cur futuribilia sint. Atqui concursus ille conditionate collatus non est ratio, cur futuribilia sint. Ergo Deus non cognoscit futuribilia in concursu suo conditionate collato.

Mai. patet ex st. qu. et ex II p., *min.* ex eo, quod ille concursus non est praedeterminans voluntatem creatam, sed a voluntate creata praedeterminatus ac proinde in se absurdus. Nam absurdum est creaturam determinare causalitatem et scientiam divinam ; absurdum est aliquid ab extrinseco intrare in actum purum.

Prob. IV p.: Deus cognoscit futuribilia in decreto divino praedeterminante, subiective absoluto, obiective conditionato. Ex eo quod tale decretum est ratio, cur futuribilia sint et cognosci possint : Illud obiectivum a Deo cognitum, quod est ratio, cur futuribilia sint et a Deo cognoscantur, est id, in quo Deus cognoscit futuribilia. Atqui decreta divina praedeterminantia, subiective absoluta, obiective conditionata sunt illud obiectivum a Deo cognitum, quod est ratio, cur futuribilia sint et a Deo cognoscantur. Ergo in his decretis Deus cognoscit futuribilia.

Mai. patet ex n. 869, 2, *min.* ex eo, quod Deus est causa prima efficiens et determinans, agens ad extra per intellectum et voluntatem actione libera aeterna ac proinde electione seu decreto voluntatis suae, idque absolute quoad futura absoluta, conditionate quoad futura conditionata seu futuribilia.

876. Coroll. 1. Ergo non datur scientia media, quia non datur cognitio certa futuribilium antecedenter ad decretum divinum praedeterminans.

2. Ergo sicut futurum definiri debet : quod est determinatum in causa ad habendam exsistentiam in tempore sequenti, ita futuribile definiendum est : quod ita est determinatum in causa, ut haberet

exsistentiam in tempore sequenti, si aliqua conditio, quae de facto non verificatur, verificaretur. Quod igitur nullo modo in nulla causa determinatum est, neque futurum neque futuribile est, sed merum possibile. Futuribile habet intrinsecum « esse (metaphysicum) futuribile », quod nullum dicit actum, sed habet esse actu extrinsecum, quod est eius determinatio in causa.

877. Schol. 1. Denturne revera futuribilia. Necesse non est, ut de omnibus combinationibus possibilibus numquam futuris Deus faciat decreta (conditionata). Defectus enim horum decretorum ac proinde defectus scientiae circa futuribilia nullam involvit imperfectionem. Decretis enim istis non positis, haec futuribilia non sunt (i. e. manent in statu purae possibilitatis), ac proinde non sunt scibilia. Quapropter ponere tale decretum vel omnino abstinere ab eo et relinquere combinationem in statu purae possibilitatis, certo a libera dependet voluntate divina, ac proinde a posteriori tantum ex c o n v e n i e n t i a et ex r e v e l a t i o n e sciendum est, utrum tale decretum Deus habeat necne. Quod convenientiam attinet, certo videtur dicendum Deum decreta conditionata non facere, nisi inquantum conferunt pro praesenti ordine providentiae, et haec non videntur esse nisi ea, quae revera cum creaturis communicantur per modum admonitionis, comminationis et ad manifestandam divinam providentiam, quae proinde in decreto absoluto includuntur, quo Deus decernit se aliquo tempore conditionalem veritatem cum creatura communicaturum esse. Alia autem decreta conditionata facere quam ista superfluum ac proinde inconveniens videtur. Quod ad revelationem attinet, quaestio theologica est, non philosophica. Sed quidquid est, certo fontes revelationis alia non exhibent decreta quam ea, quae spectant ad praesentem ordinem providentiae.

2. Thomismus et Molinismus contradictorie opponuntur, ita ut inter utrumque systema non detur medium (cf. n. 47). Thomismus essentialiter consistit in doctrina de physica praedeterminatione ; quo ipso scientia Dei futurorum (absolutorum et conditionatorum) explicatur simpliciter per decreta praedeterminantia. Molinismus [1] essentialiter consistit in negatione praedeterminationis ; quam negationem necessaria consequentia sequitur scientia divina media. Aut Deus ut causa prima efficiens et determinans creaturam determinat, utique ab aeterno, quia actio Dei aeterna est, quo ipso habemus decreta aeterna praedeterminantia, aut Deus creaturam non determinat. Sed tunc creatura determinat Deum seu causalitatem divinam, quatenus (per modum conditionis, ut dicunt) concursum oblatum reddit col-

[1] Loquimur de Molinismo, prout nunc solet proponi, i. e. de Molinismo suaresiano ; nam Molinismus, prout ab ipso Molina propositus est, necesaria consequentia in praedeterminationem aliquam devenit, quae libertatem creatam destruit, ut ostendimus argumento nostro.

latum, tum absolute tum conditionate. Quo ipso determinat etiam scientiam Dei, ita ut habeatur scientia circa futuribilia antecedenter ad decreta divina seu scientia media. Unde sequitur impossibilitas cuiuscumque s y n c r e t i s m i in hac quaestione. Duplex proposita est sententia syncretistica : prior, quae est aliquorum recentium, qui simpliciter negant et scientiam mediam et praedeterminationem physicam ; altera est S. Alphonsi (1696—1787), H. Noris (1631—1704), L. Thomassini (1619—1695) et universitatis Sorbonnensis, qui negant scientiam mediam et admittunt praemotionem pro difficilioribus actibus virtutis, pro facilioribus vero reiciunt. Syncretistarum aliqui quaestionem de cognitione divina futurorum solvere nituntur recurrendo ad aeternitatem Dei, quod est petitio principii, ut supra diximus n. 872, 2, nota.

878. Obi. *Contra I p.* 1. Qui cognoscit alia a se omnia in medio eorum obiectivo, quod est ratio, cur sint, cognoscit futuribilia in supercomprehensione causae secundae liberae. Atqui Deus cognoscit alia a se omnia in medio eorum obiectivo, quod est ratio, cur sint. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Si causa secunda libera in actu primo cum circumstantiis, in quibus invenitur posita, est ratio, cur determinate sit futuribile, *conc. ;* si non est, *nego. Conc. min. ; dist. consq.*

2. Atqui causa secunda libera in actu primo cum circumstantiis, in quibus invenitur posita, est ratio sufficiens, cur determinate sit futuribile. *Probo.* Id, ex quo explicatur determinatio libera causae secundae liberae, est ratio sufficiens, cur determinate sit futuribile. Atqui causa secunda libera in actu primo cum circumstantiis, in quibus invenitur posita, est id, ex quo explicatur determinatio libera causae secundae liberae. Ergo. *Resp. Conc. mai. ; dist. min. :* Causa secunda in actu primo applicata actui secundo seu praedeterminata, *conc. ;* causa secunda non praedeterminata, *nego. Dist. consq.*

Contra II et III p. 1. Qui in seipso seu per essentiam suam cognoscit futuribilia, prout ab essentia sua repraesentantur tamquam aliquid veri, cognoscit futuribilia in obiectiva eorum veritate, non in decreto praedeterminante. Atqui Deus in seipso seu per essentiam suam cognoscit futuribilia, prout ab essentia divina repraesentantur tamquam aliquid veri. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui cognoscit cognitione causali, quae est per decreta praedeterminantia, *nego ;* qui cognoscit cognitione non causali, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui Deus futuribilia non cognoscit cognitione causali. *Probo.* Qui futuribilia non causat, non cognoscit futuribilia cognitione causali. Atqui Deus futuribilia non causat. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui nullo modo causat futuribilia, *conc. ;* qui non causat secundum esse reale physicum, causat tamen secundum esse metaphysicum futuribile, *nego. Contradist. min.* Deus decreto suo transmutat merum possibile in futuribile, non vero, sicut Molinistae volunt, transmutatur ipse (eius scientia) a determinatione futuribili.

3. Atqui futuribile nullo modo causatur a Deo. *Probo.* Determinatio causae secundae, quae seipsam determinat, nullo modo causatur a Deo. Atqui futuribile est determinatio causae secundae, quae seipsam determinat. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae seipsam determinat, quin praedeterminetur a Deo, *conc. ;* quae, praedeterminata a Deo, seipsam determinat, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 846, 3).

Bibliographia. *H. Dimmler,* K r i t i s c h e B e m e r k u n g e n ü b e r d e n B e g r i f f d e r s o g e n a n n t e n c o n d i c i o n a t e f u t u r a ,

JPhTh 12 (1898) 369—375. *J. Mazzone*, De medio obiectivo in quo Scientiae Divinae circa futuribile, DThPlac 31 (1928) 231—248. *R. Petrone*, I futuribili e la rivelazione, DThPlac 31 (1928) 195—212.

Ad 875 sq. *S. Thomas* futura contingentia in causa antecedenter ad decretum certo cognosci posse negat (contra Molinam) : « Sciendum est igitur, quod antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt, ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis et eclipsis et huiusmodi. Quaedam autem sunt causae, ex quibus consequuntur effectus ut in maiori parte, sed tamen deficiunt in minori parte ; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quandam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud ; et ideo per istas causas potest accipi scientia coniecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum, sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quaedam causae sunt, quae se habent ad utrumque : et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem ; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt » (I Dist. 38 a. 5). « Potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum : quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem » (S. th. I 14, 13). Contra Suaresii sententiam afferri possunt illi loci, in quibus Aristoteles et S. Thomas docent futura et proinde etiam futuribilia nullam in seipsis habere obiectivam veritatem. Ita *Aristoteles* Perih. 9 docet neutram propositionum contradictoriarum, de futuro contingenti ex se determinate veram aut falsam esse (18 a 33 sqq. [v. text. ad 47 in fine]). Quem locum *S. Thomas* ita exponit : « In singularibus [enuntiationibus], quae sunt de futuro hoc non est necesse, quod una determinate sit vera et altera falsa ... quantum ad materiam contingentem ... Probat propositum ducendo ad inconveniens ... Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est, quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum. Ex hoc autem sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse. Ergo, si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, necesse est omnia determinate esse vel non esse. Ex hoc concludit ulterius quod omnia sint ex necessitate. Per quod triplex genus contingentium excluditur. Quaedam enim contingunt ut in paucioribus ... Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia scil. non magis se habent ad unam partem, quam ad aliam, et ista procedunt ex electione. Quaedam vero eveniunt ut in pluribus ... Si autem omnia ex necessitate evenirent, nihil horum contingentium esset ... Eius quod est ad utrumlibet, proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinate dici, neque quod erit, neque quod non erit » (In Perih. I lect. 13 n. 6 sqq.). « Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna » (S. th. I 16, 7 ad 3 [v. ad 870 in fine]). S. Thomas positive non dicit, quomodo Deus futuribilia cognoscat ; attamen ea habet, ex quibus deducitur doctrina thomistica : *a)* quatenus simpliciter docet scientiam Dei circa futura libera esse causalem ; *b)* quatenus docet voluntatem liberam creatam a Deo praedeterminari (cf. text. ad 845 et 870).

ETHICA

PROLEGOMENA

879. Quid sit Ethica. Ethica seu Philosophia moralis vi nominis significat scientiam de m o r i b u s (cf. Eth. II 1, 1103 a 17). A moribus autem moralia dicuntur omnia, quae cum moribus conexionem habent, imprimis ipsi actus humani, a quibus principaliter morum efformatio dependet. Inde factum est, ut nomen Philosophiae moralis, quamvis a moribus sumatur, imponatur ad significandam scientiam de actibus humanis. Aliter tamen considerantur actus humani a Philosophia naturali, aliter a Philosophia morali : a Philosophia naturali considerantur secundum id, quod sunt in propria ipsorum natura, a morali vero per ordinem ad regulam, cui ab ipso homine libertate arbitrii praedito debent conformari. Quae regula exinde regula morum vocatur. Obiectum igitur m a t e r i a l e Ethicae sunt actus humani seu illae actiones, quae ex deliberata hominis voluntate procedunt. Obiectum vero f o r m a l e est horum actuum moralitas, i. e. mensurabilitas seu ordinabilitas a regula morum. Cum autem actus mensuratus a regula morum seu actus moralis sit actus ordinatus in finem, Ethica considerat actus humanos ut ordinatos in finem. Sed finis ultimus omnium creaturarum est Deus : participatio bonitatis divinae. Creaturae irrationales participant bonum divinum imperfecte seu materialiter tantum, quatenus sunt et vivunt et sentiunt ; rationales vero participant bonum divinum perfecte seu formaliter : cognitione intellectiva et amore ex hac cognitione procedente possident bonum divinum ut tale. Deus est finis ultimus creaturarum rationalium eo, quod bonum divinum ut tale appetunt et possident. Finis autem ultimus, qui appetitur et possidetur ut talis, est b e a t i t u d o . Quare creaturae rationales ad finem ultimum tamquam ad beatitudinem suam ordinantur. In Metaphysica ex essentia Dei iam deduximus Deum tamquam obiectum beatitudinis esse finem ultimum creaturarum rationalium. In Ethica idem ex essentia hominis deducetur, et ostendetur, quomodo homo actibus suis hunc finem appetere et attingere debeat.

Ethica differt a Theologia morali, quatenus haec, divinae Revelationi innixa, versatur circa actum humanum ordinandum in finem supernaturalem Dei gratia per ducatum Evangelii Christi assequendum, illa autem ope solius rationis naturalis eundem actum in finem dirigit viribus naturalibus possibilem. Neque ad Metaphysicam pertinet moralis Philosophia, cum solum actum humanum in finem ultimum, qui est Deus, suscipiat ordinandum; sed subalternatur proprie et simpliciter tertiae Philosophiae naturalis specialis parti, quae est de anima. Cum enim obiectum (partiale) tertiae partis Philsophiae naturalis specialis sit actus humanus, Ethica huic obiecto superaddit differentiam accidentalem, quae est moralitas, de qua agit per se. Metaphysicae non subordinatur nisi improprie (sed simpliciter), sicut omnis scientia ordinis naturalis, inquantum scilicet ordinatio hominis in finem ultimum non est nisi quasi-species illius ordinationis, qua omnis creatura ratione suae naturae potentialis in Deum ordinatur eique obligata exsistit (cf. n. 288).

880. Ethicae divisio. Cum actus ordinentur in finem tum generaliter et absolute, tum specialiter, mediante ordinatione ad alios homines, Ethica in duas partes dividitur, quarum prior, Ethica generalis, generaliter respicit actum humanum ut ordinatum in finem, altera, Ethica specialis seu Ius naturae, eundem actum humanum specialiter respicit, prout est ordinatus in finem mediante ordinatione ad alios homines.

Bibliographia. *S. Deploige*, Morale thomiste et science des moeurs, RNSPh 17 (1910) 445—475. *J. Maritain*, De la philosophie morale adéquatement prise, RUO section spéciale 2 (1933) 105*—134*. *F. Palhoriès*, Le problème moral et la sociologie, RNSPh 17 (1910) 352—375; 510—542. *J. Perino*, Actus et potentia tamquam fundamentum ontologicum ordinis et obligationis moralis, Albae P. 1945. *W. Rauch*, Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik, Philosophia perennis II, Regensburg 1930, 1111—1128. *V. Torraca*, Le caractère scientifique de la morale, RSPhTh 6 (1912) 676—709. *M. Wittmann*, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920. *Id.*, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933.

Ad 879 sq. *S. Thomas*: «Subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem» (In Eth. I lect. 1 n. 3 [ed. Pirotta, Taurini]). «Mos duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem... Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum... Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum» (S. th. I-II 58, 1). «Moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica» (In Eth. I lect. 1 n. 6).

Pars I

ETHICA GENERALIS

Caput I

DE FINE ULTIMO HOMINIS

§ 1. De intentione finis ultimi

Thesis 1 : *Homo in omni actu humano propter finem ultimum, tum formalem tum materialem, agit saltem virtualiter.*

881. St. qu. 1. Distinguunt moralistae actus humanos et actus hominis. Cum actus hominis sint actus quicumque ab homine egressi, actus humani sunt ii tantum, qui sunt hominis, ut homo est, seu proprii hominis non tantum quoad substantiam actus, ut ridere, flere, sed etiam quoad modum, quo ab homine tamquam a causa procedunt, seu ab homine, ut rationalis est, exercentur, i. e. actus deliberati, qui a voluntate deliberata procedunt. Hi actus sunt eliciti aut imperati a voluntate (cf. n. 599).

2. Quid sit finis, et quomodo aliquid agat propter finem, cf. n. 770—773. In thesi agere propter finem sumitur pro eo, quod est agere propter finem elective seu formaliter.

3. Cum finis sit bonum ut finiens seu terminans (cf. n. 772, 3), finis ultimus est bonum ut ultimo seu complete finiens, quod ultimatim et perfecte complet agentis appetitum. Finis ultimus, qui formaliter seu elective appetitur, est finis ultimus, qui cognoscitur et appetitur formaliter ut talis tamquam bonum perfectum appetentis. Hic finis est beatitudo, cuius solum agens rationale seu intellectu praeditum est capax.

Finis ultimus distinguitur formalis et materialis. Finis ultimus formalis seu beatitudo formalis est beatitudo in communi et in abstracto (« ratio ultimi finis », S. th. I-II 1, 7 c.). Finis ultimus materialis seu finis ultimus in concreto et in particulari est beatitudo obiectiva seu obiectum, quod appetitur pro fine ultimo (« id in

quo finis ultimi ratio invenitur », l. c.), quatenus non ordinatur in aliud et appetens eo nititur habere beatitudinem suam formalem (cf. n. 820, 3). Secundum quod hoc obiectum revera capax est praebendi completam beatitudinem aut non est capax, appetitur tamen tamquam ultimo satiativum, distinguitur finis ultimus materialis, qui revera est finis ultimus naturae humanae, et finis ultimus materialis, qui revera non est finis ultimus naturae humanae, est tamen finis ultimus alicuius individui, quod ipsum habet pro ultimo et ab eo ultimo finalizatur. In thesi finis ultimus materialis intelligitur de fine ultimo materiali quocumque, sive revera capax est satiandi appetitum, sive non est capax.

4. Quattuor modis potest aliquis agere propter finem elective seu formaliter, seu intendere finem ut finem : actualiter, virtualiter, habitualiter, interpretative ; unde quadruplicem distinguunt intentionem : actualem, virtualem, habitualem, interpretativam. Homo agit actualiter propter finem, cum propter finem, de quo actu hic et nunc cogitat, et quem actu hic et nunc vult, fertur in medium. Virtualiter agit propter finem, cum ex intentione, quae antea actu exsistebat erga finem, derivatur electio et volitio eorum, quae sunt ad finem. Sicut enim causa efficiens, quae iam cessavit esse, potest causare, virtute a se relicta, ita intentio actualis, cum desinit esse, potest relinquere sui virtutem et virtualiter permanere, ut cum quis, postquam actu intendit Romam pergere, vi huius intentionis parat vestimenta, ascendit currum etc., prioris intentionis iam oblitus. In intentione virtuali contingit quaedam dictaminum practicorum concatenatio, quorum alterum pellit ad alterum, quo conservatur primae intentionis virtus. Et licet haec concatenatio aliquando omnino interrumpatur, puta per somnum, conservatur nihilominus primae intentionis virtus, cum in memoria aliquid eius conservatur, vi cuius post interruptionem continuatur intentio virtualis, quin actualis iteretur. Homo agit propter finem habitualiter, cum in agente invenitur habitus seu dispositio ad finem, quae tamen in actionem non influit ; quod obtinet, cum quis antea finem aliquem intendit neque hanc intentionem revocavit, quin tamen nunc vi illius agat. Ad rite intelligendam indolem intentionis virtualis et habitualis et differentiam inter utramque notetur actum praeteritum dispositionem relinquere, quae consistit in dictamine practico habitualiter remanente in intellectu (in memoria intellectiva) et voluntate. Dictamen practicum est aliquid, quod simul pertinet ad intellectum et voluntatem. Haec dispositio non tollitur nisi per contrarium actum et continet virtutem praeteritae intentionis. (Per se non tollitur decursu temporis, sed per accidens tantum, propter intentiones contrarias exortas). Si influit in actionem subsequentem, agens agit ex virtute praeteritae intentionis : intentio virtualis ; si non influit, agens agit cum habitu relicto ex praeterita actione, qui tamen non influit :

intentio habitualis[1]. Interpretative dicitur agere propter finem, qui revera propter eum non agit, praesumitur tamen propter eum agere, si adverteret, aut si hic vel ille casus occurreret. Interpretativa intentio non supponit praecessisse actualem, sicut supponit virtualis et habitualis, sed abstrahit ab actuali intentione et consequenter etiam a virtuali et habituali. Exemplum intentionis interpretativae sit puerulus, qui cum usum rationis non habeat, interpretative tamen dicitur petere baptismum.

5. Thesis nostra communem enuntiat scholasticorum sententiam. Aliqui auctores paulo aliter intentionem virtualem et habitualem et interpretativam definiunt, qui magis nomine quam re a thesi nostra dissentiunt.

882. Prob. th. I p.: Homo in omni actu humano agit propter finem ultimum. *Arg. I.* Ex eo quod homo in omni actu humano agit propter finem : Homo, qui in omni actu humano agit propter finem, agit etiam in omni actu humano propter finem ultimum. Atqui homo in omni actu humano agit propter finem. Ergo agit etiam propter finem ultimum.

Mai. ex eo patet, quod finis quicumque intermedius ordinatur in finem ultimum (cf. n. 770, 1).

Prob. min. a) ex dictis in n. 772, 5. *b)* Homo in omni actu humano agit propter bonum ; actus enim humanus utpote actus voluntatis specificatur a bono (cf. n. 505—508 585—587). Atqui, qui agit propter bonum, agit propter finem ; bonum enim est aut honestum vel delectabile, aut bonum utile ; sed bonum honestum et delectabile est finis, bonum autem utile est propter finem (cf. n. 640, 1, a).

---

[1] Res exemplo declaretur : Statui Romam proficisci : intentio actualis huius finis, qui est Roma. Nunc sum in via ad stationem viae ferreae ; iam non cogito actu me Romam proficisci, sed solummodo me ire ad stationem : actualiter intendo stationem, virtualiter Romam (in illa actuali intentione eundi ad stationem continetur virtus primae intentionis eundi Romam). Cum iter facio ad stationem, mihi obviam venit amicus, qui me retinet aliquid quaerendo a me, quod conexionem nullam habet cum itinere meo. Respondeo ; oritur longior confabulatio. Obliviscor itineris mei, obliviscor Romae et stationis, neque cogito nisi de iis, de quibus confabulamur : iam nonnisi habitualiter intendo Romam et stationem, quatenus manet in me dispositio habitualis eundi Romam, eundi ad stationem : dictamen practicum habituale, decretum habituale, quod tamen non influit in confabulationem ; actualiter nunc intendo respondere amico et colloqui cum ipso. Haec intentio est aliquid omnino novi ; in eam non influit intentio Romam proficiscendi. Cum recedit amicus, ego, distractus sermocinatione, mente teneo neque Romam, neque stationem, sed solum mihi eundum esse hac directione. Sed in hoc iam continetur virtus primae intentionis Romam proficiscendi, et ita, prosequendo iter ad stationem, iam iterum virtualiter intendo Romam. Omnino interrupta fuit intentio haec virtualis per confabulationem ; nunc eam reassumo, quin actualis iteretur, quin iterum actualiter intendam Romam proficisci.

Arg. II. Ex eo quod homo in omni actu humano agit propter bonum: Homo, qui in omni actu humano agit propter bonum, in omni actu humano agit propter finem ultimum. Atqui homo in omni actu humano agit propter bonum. Ergo agit propter finem ultimum.

Min. patet ex eo, quod obiectum formale voluntatis est bonum.

Prob. mai. Qui agit propter bonum, aut agit propter bonum perfectum, aut agit propter bonum imperfectum tendens ad bonum perfectum. Qui enim agit propter bonum, non potest agere propter bonum imperfectum, ut imperfectum est, ageret enim propter malum; sed agit propter bonum imperfectum tendens ad perfectum, quatenus bono imperfecto nititur attingere bonum suum, inquantum fieri possit. Bonum imperfectum aut est purum medium, quod unice appetitur propter finem; aut est finis intermedius, qui ordinatur in finem ultimum; aut est pars finis ultimi, quatenus hic concipitur tamquam compositus ex diversis bonis partialibus. Etiam hoc bonum partiale appetitur propter finem ultimum, quia appetitur tamquam eius pars. Atqui tum qui agit propter bonum perfectum, tum qui agit propter bonum imperfectum tendens ad bonum perfectum, agit propter finem ultimum; finis enim ultimus est bonum perfectum, et qui agit propter bonum imperfectum tendens ad bonum perfectum, agit propter bonum perfectum seu finem ultimum.

Prob. II p.: Homo in omni actu humano agit propter finem ultimum, tum formalem tum materialem. Ex eo quod voluntas tendit in obiectum realiter exsistens: Homo, qui in omni actu humano agit propter finem ultimum, in omni actu humano agit propter finem ultimum tum formalem tum materialem. Atqui homo in omni actu humano agit propter finem ultimum. Ergo agit propter finem ultimum tum formalem tum materialem.

Prob. mai. Homo, qui agit propter finem ultimum, non tantum agit propter rationem abstractam boni, sed obiectum etiam aliquod quaerit, in quo habeat bonum; voluntas enim tendit in obiectum secundum realem exsistentiam suam (cf. n. 506). Atqui, qui agit non tantum propter abstractam rationem boni, sed etiam obiectum aliquod quaerit, in quo habeat bonum, agit propter finem ultimum, tum formalem tum materialem.

Prob. III p.: Saltem virtualiter homo in omni actu humano agit propter finem ultimum. Ex eo quod homo in omni actu humano agit propter finem ultimum, quin tamen semper de eo cogitet: Qui in omni actu vere agit propter finem ultimum nec tamen semper actualiter agit propter eum, propter finem ultimum agit saltem virtualiter. Atqui homo in omni actu humano vere agit propter finem ultimum, nec tamen semper propter eum agit actualiter. Ergo homo in omni actu humano agit propter finem ultimum saltem virtualiter.

Min. quoad 1. p. patet ex I p. th., *quoad 2. p.* probatur ex experientia: Saepe experimur nos agere, et deliberate agere, quin cogitemus de fine ultimo.

Prob. mai. Qui in omni actu humano agit propter finem ultimum nec tamen semper actualiter agit propter eum, semper finalizatur seu movetur a fine ultimo, ita tamen, ut, cum ipse finis ultimus per se non semper influat, influat tamen eius virtus. Qui enim movetur a fine, aut movetur ab ipso fine aut ab eius virtute cum altero subiecto communicata. Ideo qui agit propter finem habitualiter tantum aut interpretative, revera proprie non agit propter finem, non finalizatur a fine, quia finis non influit in eum. Qui vero semper movetur a fine ultimo, ita tamen, ut, cum ipse finis ultimus per se non semper influat, influat tamen eius virtus, propter finem ultimum agit saltem virtualiter, ut patet ex st. qu., ex dictis de intentione virtuali.

883. Coroll. 1. Ergo nullus actus humanus in individuo consideratus est moraliter indifferens (cf. n. 926–929).

2. Ergo homo, cum ad usum rationis pervenit, ordinat se ad finem ultimum, non tantum formalem, sed etiam materialem. Tunc enim apprehendit rationem boni seu convenientis sibi et proponit sibi per modum obiecti, ac proinde incipit agere propter finem, et propter finem ultimum, non tantum formalem, sed etiam materialem. At initio agit propter finem ultimum materialem imperfecte et in confuso cognitum, quatenus tendit in obiectum conveniens sibi, i. e. in obiectum, quod est finis naturae suae (cf. n. 949, 4).

3. Ergo revera datur finis ultimus materialis humanae naturae seu obiectum, quod est capax perfecte explendi desiderium hominis, et hic finis ab homine attingi potest. Ipsa enim naturae institutio in se contradictoria esset, si homo, qui naturali necessitate desiderat beatitudinem perfectam et in omni actu humano agit propter eam, hanc beatitudinem attingere non posset.

4. Ergo finis hominis non consistit in progressu infinito perfectionis individui (contra Kant) neque in progressu culturae generis humani (contra Fr. E. D. Schleiermacher [1768–1834], Wundt et recentes Evolutionistas). Finis enim, qui in progressu infinito consistit, revera ab homine attingi non potest; a fortiori finis, qui in progressu culturae generis humani consistit, a singulis hominibus non potest attingi.

884. Obi. *Contra I p.* 1. Qui in omni actu humano non agit propter Deum, in omni actu humano non agit propter finem ultimum. Atqui homo in omni actu humano non agit propter Deum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Non agit propter finem ultimum formalem, *nego;* non agit propter finem ultimum materialem, *subdist.:* Non agit propter finem ultimum materialem, qui revera est finis ultimus, *conc.;* non agit propter aliquem finem ultimum materialem seu non sibi praefigit aliquem finem ultimum materialem, *nego. Conc. min.; dist. consq.*

2. Atqui homo saepe agit propter nullum finem ultimum. *Probo.* Qui appetit

bonum imperfectum, propter nullum agit finem ultimum. Atqui homo saepe appetit bonum imperfectum. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui appetit bonum imperfectum tendens ad bonum perfectum, *nego ;* non tendens ad bonum perfectum, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui homo saepe appetit bonum imperfectum non tendens ad bonum perfectum. *Probo.* Qui non ordinat bonum imperfectum ad bonum perfectum, appetit bonum imperfectum non tendens ad bonum perfectum. Atqui homo saepe appetit bonum imperfectum non ordinans hoc ad bonum perfectum. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui nullo modo ordinat bonum imperfectum ad bonum perfectum, *conc. ;* qui non ordinat bonum imperfectum ad Deum, ad finem ultimum materialem verum et bonum absolute perfectum, qui tamen in bonis imperfectis quiescere nititur, *nego. Contradist. min.* — Qui in bonis imperfectis quiescere nititur, haec sibi constituit finem ultimum materialem et eis appetit finem suum ultimum formalem.

Contra II et III p. 1. Qui, cum ad usum rationis pervenit, non statim cognoscit finem suum ultimum materialem, in omni actu humano non agit propter finem ultimum tum formalem tum materialem. Atqui homo, cum ad usum rationis pervenit, non statim cognoscit finem suum ultimum materialem. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui nullo modo cognoscit, *conc. ;* qui non cognoscit distincte et explicite, cognoscit tamen confuse et implicite, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui homo multoties in actibus suis humanis nullo modo cognoscit finem suum ultimum. *Probo.* Nullo modo cognoscit finem suum ultimum, qui non cogitat de fine ultimo. Atqui homo multoties in actibus suis humanis non cogitat de fine ultimo. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Qui de fine cogitat neque actualiter, neque virtualiter, *conc. ;* qui de fine non cogitat actualiter, cogitat tamen virtualiter, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui, qui actu non cogitat de fine ultimo materiali, non agit propter finem ultimum materialem. *Probo.* Non agit propter finem ultimum, in cuius actionem non influit finis ultimus. Atqui in actionem eius, qui actu non cogitat de fine ultimo, non influit finis ultimus. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* In cuius actionem non influit finis per se, influit tamen eius virtus, *nego ;* in cuius actionem neque influit virtus finis ultimi, *conc. Contradist. min.*

Ad 882. « Postquam probavit Philosophus [Met. II 2], quod in causis moventibus et materialibus non proceditur in infinitum, hic ostendit idem in causa finali, quae nominatur "cuius causa" fit aliquid ... Prima [ratio] talis est. Id quod est cuius causa, habet rationem finis. Sed finis est id quod non est propter alia, sed alia sunt propter ipsum. Aut ergo est aliquid tale aut nihil : et si quidem fuerit aliquid tale, ut scil. omnia sint propter ipsum, et ipsum non sit propter alia, ipsum erit ultimum in hoc genere : et ita non procedetur in infinitum ; si autem nihil inveniatur tale, non erit finis. Et ita tolletur hoc genus causae, quod dicitur cuius causa. Secunda ... derivatur ex praemissa ratione. Ex prima enim ratione conclusum est quod qui ponunt infinitatem in causis finalibus, removeant causam finalem. Remota autem causa finali, removetur natura et ratio boni : eadem enim ratio boni et finis est : nam bonum est quod omnia appetunt ... Et ideo illi qui ponunt infinitum in causis finalibus, auferunt totaliter naturam boni, licet ipsi hoc non percipiant » (Ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου· ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτον τὸ ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μηθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα. ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν : 994 b 9. *S. Thom.*, In Met. II lect. 4 n. 316 sq.). « Bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis. Quia finis nihil aliud est quam illud cuius gratia alia fiunt. Si ergo occurrat statim aliquis finis, ad quem ordinentur omnia, quae operantur omnes artes et operationes humanae, talis finis erit operatum bonum simpliciter, idest

quod intenditur ex omnibus operibus humanis... Necesse est enim unum esse ultimum finem hominis inquantum est homo, propter unitatem humanae naturae... Et iste ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas... Felicitatem autem nullus eligit... propter aliquid aliud. Unde relinquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum, et per consequens ultimus et optimus finis... Felicitas est principium omnium bonorum humanorum, quia propter ipsam omnes homines operantur omnia quae agunt » (τούτου [sc. τοῦ τέλους] ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν... [τῆς εὐδαιμονίας] χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν: **Eth. I 5, 1097 a 21**, et c. **12, 1102 a 3**. *S. Thom.* lect. **9** n. **105** sq.; n. **111** et lect. 18 n. **223**; cf. text. ad 886). *S. Thomas:* « Illae actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. » « Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tamquam finem » (S. th. I-II 1, 1 et 3; cf. Ver. 5, 10; 22, 5). « Impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim, quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum... In finibus autem invenitur duplex ordo, scil. ordo intentionis, et ordo exsecutionis: et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in exsecutione, est unde incipit operatio: unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est u l t i m u s f i n i s: principium autem exsecutionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet » (S. th. I-II 1, 4). « Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter u l t i m u m f i n e m. Et hoc apparet duplici ratione. P r i m o quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius... Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. S e c u n d o, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis » (l. c. a. 6). « Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine » (l. c. ad 3). « Quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur: sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu » (IV Dist. 49, 1 a. 3 sol. 4 ad 6; cf. tot. art. 3; Ver. 22, 2; C. g. I 101: Item; III 2: Adhuc, In omnibus). Notetur S. Thomam intentionem, quam nos appellamus « virtualem », significare interdum voce intentionis « habitualis »; ita S. th. III 64, 8 ad 3; cf. Malo 9, 2 c. med.: Alio modo contingit. Cf. hos locos cum II Dist. 38 a. 1 ad 4; dist. 40 a. 5 ad 6—7; Car. a. 11 ad 2—3, et locis hic supra citatis: S. th. I-II 1, 6 ad 3; IV Dist. 49, 1 a. 3 etc.

Thesis 2: *Impossibile est eundem hominem esse simul efficaciter et simpliciter conversum ad plures ultimos fines totales et adaequatos. Potest tamen idem homo actualiter appetere unum finem ultimum appetitione inefficaci et secundum quid, et nihilominus ad alium finem ultimum habitualiter manere conversus conversione efficaci et simpliciter.*

885. St. qu. 1. Cum omnes homines conveniant in hoc, quod appetunt bene esse proprium, seu propter eundem agant finem ultimum formalem, alii in aliis obiectis hoc bene esse quaerunt seu in diversis rebus beatitudinem suam obiectivam constituunt. Iusti beatitudinem in Deo quaerunt, in quo solo revera inveniri potest, ut probabitur thesi sequenti, peccatores in diversis bonis creatis, modo his modo illis. Quorum proinde finis ultimus materialis in aggregatione plurium rerum consistere potest (cf. n. 895—898). Hoc supposito, distinguimus finem ultimum materialem a d a e q u a t u m seu totalem, et i n a d - a e q u a t u m seu partialem. Ille in tota aggregatione consistit rerum omnium, quibus peccator imaginatur se satiari perfecte, iste in parte tantum huius aggregati. Diversa igitur bona, quae quis appetit, aut inter se subordinantur, ut cum pecunia subordinatur voluptati, quia appetitur ut medium, quo procuretur voluptas : et tunc illud bonum tantum, quod nulli alteri subordinatur, habet rationem finis ultimi ; aut inter se coordinantur : et tunc uniuntur sub una ratione formali seu coniunguntur in unum finem ultimum sub ratione perfecti satiativi ipsius appetentis.

2. Homo diversimode propter finem ultimum materialem agere potest : *a)* Ratione cognitionis potest finis ultimus materialis appeti aut ut distincte et explicite cognitus, aut ut in confuso et implicite apprehensus ; ita, qui de Deo explicite non cogitans vult honeste seu conaturaliter, i. e. propter finem naturae agere, apprehendit et intendit Deum ; Deus enim est finis naturae. *b)* Ratione e f f i c a - c i a e (voluntatis) finis ultimus appeti potest aut efficaciter et simpliciter, aut inefficaciter et secundum quid. Appetitur efficaciter et simpliciter, si appetens convertit se totum in ipsum ; appetitur inefficaciter et secundum quid, si appetens non convertit in ipsum se totum, sed secundum quid tantum seu secundum aliquam determinatam volitionem et operationem. Tunc finis non dominatur totaliter voluntati, licet pro hoc actu sit finis ultimus. Hoc obtinet in peccato levi (cf. n. 933). Actus enim iste humanus leviter peccaminosus, cum in Deum ordinari non possit, habet pro fine ultimo bonum creatum. At leviter peccans non quaerit simpliciter et efficaciter bene esse suum in creatura, sed pro illo actu tantum, cum videat illo actu ita levi non destrui simpliciter subiectionem ad Deum. Intentio igitur finis ultimi efficax dicitur vel inefficax, non quatenus finis ad aliquem actum movet, sed quatenus omnem actum et habitum voluntatis

sibi subicit et contrarium tollit vel non. Actus enim ille ita levis nequit tollere dispositionem habitualem in mente productam ex conversione efficaci ad finem ultimum simpliciter, sicut forma physica, quae in subiectum inducitur remisse et secundum quid tantum, nequit tollere formam sibi contrariam, quae simpliciter inest et in gradu intenso.

886. Prob. th. I p.: Impossibile est eundem hominem esse simul efficaciter et simpliciter conversum ad plures ultimos fines totales et adaequatos. Ex natura finis ultimi et ex indole conversionis efficacis ad ipsum : Impossibile est eundem hominem simul esse conversum ad fines, qui excludunt inter se tum in actu, tum in habitu. Atqui fines ultimi totales et adaequati, qui simpliciter et efficaciter appetuntur, excludunt inter se tum in actu, tum in habitu. Ergo impossibile est eundem hominem simul esse conversum ad plures fines ultimos totales et adaequatos, qui simpliciter et efficaciter appetuntur.

Mai. per se patet : Fines, qui se excludunt ad invicem tum in actu, tum in habitu, omnimodo se excludunt, nec potest proinde quis esse simul conversus ad eos.

Prob. min. Inter se excludunt tum in actu, tum in habitu fines, quorum unusquisque nihil relinquit desiderandum extra ambitum suum seu non subordinatum sibi et tollit omnem habitum contrarium sibi ; nam cum fine, qui nihil relinquit desiderandum extra ambitum suum, non potest simul appeti actu alius finis ultimus seu alius finis primo non subordinatus ; cum fine, qui tollit habitum contrarium, neque potest simul persistere habitualis conversio ad alium finem ultimum utpote contrarium illi. Fines enim ultimi diversi necessario contrarii ad invicem sunt, quia unusquisque tamquam summum bonum aestimatur. Atqui finis ultimus totalis et adaequatus, qui simpliciter et efficaciter appetitur, nihil relinquit desiderandum, quia aestimatur tamquam summum bonum satians perfecte appetentem, et simul tollit omnem habitum contrarium, ut patet ex indole formarum contrariarum, quae destruunt inter se, si perfecte in subiectum introducuntur.

Prob. II p.: Potest tamen idem homo actualiter appetere unum finem ultimum appetitione inefficaci et secundum quid, et nihilominus ad alium finem ultimum habitualiter manere conversus conversione efficaci et simpliciter. Ex indole intellectus humani in statu coniunctionis animae cum corpore : Ille potest simul appetere duos fines ultimos materiales, unum actualiter et secundum quid, alterum habitualiter et simpliciter, qui ultimo iudicio practico aliquid iudicare potest sibi bonum, abstrahendo ab eo, quod habitualiter tenet ut bonum suum simpliciter et efficaciter. Atqui homo potest ultimo iudicio practico aliquid iudicare sibi bonum, abstrahendo ab eo, quod habet ut bonum

suum simpliciter et efficaciter. Ergo homo potest simul appetere duos fines ultimos materiales, unum actualiter et secundum quid, alterum habitualiter et simpliciter.

Mai. patet ex dependentia appetitus a cognitione (cf. n. 591, 2).

Min. ostenditur ex indole intellectus humani seu ex indole intellectus in statu coniunctionis animae cum corpore. Intellectus iste est rationalis seu ratiocinando procedit, seorsum intelligendo principia et conclusiones, media et finem. Quare potest aliquid actualiter iudicare bonum hominis seu proponere ultimo iudicio practico ut bonum, abstrahendo ab eo, quod habitualiter iudicat bonum simpliciter, i. e. non considerando hoc bonum seu non resolvendo iudicium suum practicum in finem ultimum simpliciter et efficaciter intentum.

887. Coroll. Ergo omnis appetitio inefficax et secundum quid finis ultimi in inconsequentia fundatur intellectus imperfecti seu rationalis.

888. Schol. 1. Sicut iustus leviter peccando potest habere pro fine ultimo creaturam, ita e converso peccator potest habere Deum pro fine ultimo inefficaciter et secundum quid, quatenus secundum aliquem actum recte seu conaturaliter agit, quin tamen convertatur seu efficaciter et simpliciter se ordinet ad Deum, amando Deum super omnia.

2. Ratio cur malum inveniatur in voluntate creata : Quamquam natura rationalis creata ordinatur ad bonum simpliciter et voluntas creata ad ipsum universale bonorum principium se extendit, tamen non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono quia ratio universalis et perfecti boni naturaliter et immutabiliter ei non inest, sicut est in divina natura. Causa enim defectus actionis provenit ex defectu principiorum actionis. Natura autem creata non est actus perfectus sed habet admixtam potentiam et per hoc non est bonum absolutum sed particulare. « Inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono ; creaturae vero hoc inesse impossibile est propter hoc quod est ex nihilo ; et ex hoc est particulare bonum, in quo fundatur ratio mali » in voluntate creata (Ver. 24, 7).

889. Obi. *Contra I p.* 1. Non est impossibile eundem hominem esse simul efficaciter et simpliciter conversum ad honores et voluptates sensiles tamquam ad finem ultimum. Atqui eundem hominem esse simul efficaciter et simpliciter conversum ad honores et ad voluptates sensiles tamquam ad finem ultimum, hoc est : eundem hominem esse simul efficaciter et simpliciter conversum ad plures fines ultimos totales et adaequatos. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quatenus honores et voluptates uniuntur sub una ratione formali perfecti satiativi ipsius appetentis, *conc. ;* quatenus non uniuntur, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui honores et voluptates, quae ut finis ultimus appetuntur, non uniuntur sub una ratione formali. *Probo.* Quae diversis actibus appetuntur, non uniuntur sub una ratione formali. Atqui honores et voluptates, quae ut

finis ultimus appetuntur, diversis actibus appetuntur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae diversis actibus appetuntur ita, ut unumquodque appetatur tamquam finis ultimus adaequatus, *conc.* ; ita, ut unumquodque appetatur tamquam finis ultimus inadaequatus, *nego. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Qui amat finem ultimum super omnia, non potest appetere finem ultimum appetitione inefficaci et secundum quid. Aqui homo amat finem ultimum super omnia. Ergo. *Resp. Conc. mai.* ; *dist. min.* : Finem ultimum, qui est ultimus simpliciter, *conc.* ; qui est finis ultimus secundum quid, *nego. Dist. consq.*

2. Atqui neque finis, qui est ultimus secundum quid, appetitur appetitione inefficaci. *Probo.* Appetitione inefficaci non appetitur finis, qui ordinatur ad altiorem finem efficaciter appetitum. Atqui finis, qui est ultimus secundum quid, est finis, qui ordinatur ad altiorem finem efficaciter appetitum. Ergo. *Resp. Transeat mai.* ; *dist. min.* : Finis, qui dicitur ultimus secundum quid, quatenus ad alium finem ordinatur, *conc.* ; finis, qui pro aliqua actione est ultimus, ita ut omnino ad alium finem non ordinetur, *nego. Dist. consq.* Maior transmittitur, quia non est vera nisi de fine intermedio, qui tamquam medium necessarium ordinatur ad finem ulteriorem.

3. Atqui non datur finis ultimus secundum quid, i. e. pro aliqua actione tantum ad alium finem non ordinatus. *Probo.* Si appetens omni appetitione seipsum ordinat ad finem ultimum, non datur finis ultimus secundum quid, i. e. pro aliqua actione tantum ad alium finem non ordinatus. Atqui appetens omni appetitione seipsum ordinat ad finem ultimum. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si appetens seipsum ordinat ad finem ultimum sive efficaciter et simpliciter, sive inefficaciter et secundum quid, *nego* ; si appetens semper se ordinat ad finem ultimum efficaciter et simpliciter, *conc. Contradist. min.*

4. Atqui appetens non potest se ordinare ad finem ultimum inefficaciter et secundum quid. *Probo.* Non potest se ordinare ad finem ultimum inefficaciter et secundum quid, qui non potest simul appetere duos fines ultimos. Atqui nullus appetens potest simul appetere duos fines ultimos. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui nullo modo potest simul appetere duos fines ultimos, *conc.* ; qui non potest simul appetere duos fines ultimos actualiter et efficaciter, potest tamen simul appetere duos fines ultimos, alterum habitualiter et efficaciter, alterum actualiter et inefficaciter, *nego. Contradist. min.*

5. Atqui non potest appetens appetere simul duos fines ultimos, alterum habitualiter et efficaciter, alterum actualiter et inefficaciter. *Probo.* Non potest appetere simul duos fines ultimos, alterum habitualiter et efficaciter, alterum actualiter et inefficaciter, qui non potest iudicare actualiter ut bonum suum id, quod opponitur ei, quod habitualiter tenet tamquam suum bonum. Atqui appetens non potest iudicare actualiter ut bonum suum id, quod opponitur ei, quod habitualiter tenet tamquam bonum suum. Ergo. *Resp. Conc. mai.* ; *dist. min.* : Appetens intellectu rationali seu imperfecto praeditus, *nego* ; appetens intellectu perfecto praeditus, *conc. Dist. consq.*

Bibliographia. *R. Garrigou-Lagrange*, La fin ultime du péché véniel et celle de l'acte imparfait, dit «imperfection», RTh 29 (1924) 314—317.

Ad 886. *Aristoteles* inquirit « conditiones, quae requiruntur ad ultimum finem. Videntur autem esse plures gradus finium ; quorum quosdam eligimus propter aliud solum, sicut divitias quae non appetuntur nisi inquantum sunt utiles ad vitam hominis, et . . . omnia organa, quae non quaeruntur nisi propter usum eorum. Unde manifestum est, quod omnes isti fines sunt imperfecti. Optimus autem finis, qui est ultimus, oportet quod sit perfectus. Unde si unum

solum sit tale, oportet hoc esse ultimum finem, quem quaerimus. Si autem sint multi perfecti fines, oportet quod perfectissimus horum sit optimus et ultimus. Manifestum est autem, quod sicut id, quod est secundum se appetibile, est magis perfectum eo, quod est appetibile propter alterum, ita illud quod numquam appetitur propter aliud est perfectius his, quae, licet secundum se appetantur, tamen appetuntur etiam propter aliud. Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et numquam propter aliud » (Ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἱρούμεθά τινα δι' ἕτερα, οἷον πλοῦτον, . . . δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται . . . ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο : Eth. I 5, 1097 a 25. *S. Thom.* lect. 9 n. 109 sqq.). *S. Thomas :* « Impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio . . . est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius . . . Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius » (S. th. I-II 1, 5 ; cf. II Dist. 34 a. 3 c. med. ; III Dist. 31, 1 a. 1 c. : Sic ergo ; et text. ad 896).

§ 2. De fine ultimo materiali seu de beatitudine obiectiva

Thesis 3 : *Finis ultimus materialis humanae naturae seu beatitudo obiectiva hominis non in bonis creatis, sed in solo Deo consistit.*

890. St. qu. 1. Finis ultimus materialis humanae naturae seu beatitudo obiectiva hominis est id, quod revera constituit summum hominis bonum, capax perfecte satiandi eius desiderium seu explendi amplitudinem appetitus eius, quod proinde optimo iure pro ultimo appetitur, quia revera ad aliud non ordinatur. Tale bonum dari, corollarii instar, iam deduximus (cf. n. 883, 3). Iam vero bona, de quibus quaeri potest, sintne hominis summum bonum, sunt aut bonum i n c r e a t u m , infinitum seu Deus, aut bona c r e a t a . Bona autem creata aut sunt e x t e r n a , extra hominem, aut i n t e r n a . Bona externa aut sunt c o r p o r e a : divitiae sive naturales (alimenta, vestimenta etc.) sive artificiales (pecunia), aut i n c o r p o r e a : honor, fama. Honorem et famam esse bona externa ex eo patet, quod fama est aestimatio, quam unus de alterius perfectione seu virtute habet, honor autem est huius aestimationis significatio et manifestatio (« honor est in honorante »). Bona interna sunt aut c o r p o r i s , aut a n i m a e . Bona corporis sunt ipsum corpus et quidquid est corporis bona affectio, ut bona valetudo, voluptas sensilis etc. Bona animae sunt ipsa anima eiusque potentiae et habitus boni, ut scientiae, virtutes, et actus convenientes, ut actus contemplationis et delectatio seu gaudium spirituale.

2. Optimi quique philosophi ut ultimum hominis finem ponunt Deum ; ita Plato et Aristoteles. Secundum Aristotelem beatitudo in

contemplatione Dei rerumque divinarum consistit, secundum Platonem in eo, quod homo assimiletur Deo (ὁμοίωσις τῷ θεῷ, Theaetetus 176 B). Stoici ut summum hominis bonum habent virtutem. Secundum Epicureos ultimus finis est voluptas seu fruitio huius vitae temporalis ; cui sententiae multi etiam recentium philosophorum adhaerent, quorum tamen plurimi utilitarismum socialem profitentur, docendo ultimum hominis finem esse felicitatem publicam socialem (cf. n. 947, 2). Secundum Nietzsche ultimus humanitatis finis est producere aliquos homines supereminentes (Übermenschen), qui sibi ipsi sunt finis, qui ceteris hominibus dominantur et eos sibi subiciunt. Pessimistae (Schopenhauer et Ed. de Hartmann) finem ultimum negative proponunt tamquam redemptionem mundi a miseriis per exstinctionem exsistentiae.

891. **Prob. th. I p.: Finis ultimus materialis humanae naturae seu beatitudo obiectiva hominis non consistit in bonis creatis.** Bona creata sunt aut externa, sive corporea sive incorporea, aut interna, sive corporis sive animae. Atqui in nullo eorum consistit finis ultimus materialis humanae naturae. Ergo beatitudo obiectiva hominis non consistit in bonis creatis.

Prob. min. per partes. *a)* Finis ultimus non consistit in bonis externis corporeis seu in divitiis, sive naturalibus sive artificialibus ; nam divitiae artificiales ordinantur ad naturales, naturales autem ad hominem tamquam ad finem. Atqui, quae ordinantur ad hominem tamquam ad finem, in his non consistit finis ultimus, ad quem ordinatur homo, quia finis ultimus non est, quod ordinatur ad aliud, sed ad quod alia ordinantur.

b) Finis ultimus materialis non consistit in bonis externis incorporeis seu in honore et fama ; nam finis ultimus materialis in eo consistit, quod constituit hominem perfectum, ut patet ex conceptu finis ultimi materialis seu beatitudinis obiectivae, quae est summum bonum hominis seu id, quod hominem maxime perficit. Atqui honor et fama non constituunt hominem perfectum, sed perfectum supponunt neque sunt nisi signa externa et manifestativa huius perfectionis.

c) Finis ultimus materialis non consistit in bonis internis corporis. Nam haec ordinantur in animam ; corpus enim et quae sunt corporis, ordinantur in animam tamquam inferius ad superius, quod indiget eius naturaliter, ut patet ex Phil. nat. n. 519, 2 ; 554, 3 ; 569, 5. Atqui quae ordinantur in animam, non sunt finis ultimus hominis ; finis enim ultimus non est, quod ordinatur ad aliud, sed ad quod alia ordinantur.

d) Similiter finis ultimus materialis non consistit in anima et in animae bonis internis. Nam etiam anima ad aliud ordinatur tamquam ad complementum et perfectivum sui, ut

patet ex potentiis, quibus anima est instructa ; hae enim ordinantur ad actus, actus vero ad obiecta, ita ut anima non sit ultimo perfecta, nisi quatenus operatur circa obiectum suum maxime ei conveniens, in quo proinde obiecto eius beatitudo obiectiva consistit (cf. n. 762, 2). Hoc autem est obiectum, quod totam capacitatem potentiarum animae : intellectus et voluntatis, perfecte explet. Sed haec capacitas est obiective infinita : intellectus refertur ad res sub ratione entis ut sic, et voluntas sub ratione boni universalis. Quare beatitudo obiectiva hominis consistit in bono infinito, quod non potest esse aliquod bonum creatum. Speciatim in delectatione non potest consistere beatitudo, quia delectatio supponit beatitudinis possessionem eamque sequitur (cf. n. 900—903).

Prob. II p.: Finis ultimus materialis humanae naturae in solo Deo consistit. Ex eo quod solum bonum infinitum perfecte complet voluntatem humanam : In eo consistit finis ultimus materialis humanae naturae, quod est capax perfecte satiandi hominis desiderium seu perfecte explendi amplitudinem appetitus eius. Atqui solus Deus est capax perfecte explendi appetitum hominis. Ergo in Deo consistit finis ultimus materialis humanae naturae.

Prob. min. Appetitus hominis seu voluntas est appetitus, qui sequitur cognitionem universalem boni, ut patet ex n. 585—587. Solum autem bonum infinitum perfecte complet appetitum, qui sequitur cognitionem boni universalis, quod continet in se omne bonum ; hoc patet ex nexu, qui intercedit inter cognitionem et appetitum elicitum, qui sequitur cognitionem : cognitio est mensura et regula appetitus eliciti ; tam late patet appetitus, quam late patet cognitio, quam sequitur. Cum autem solus Deus sit bonum infinitum, ipse solus capax est perfecte explendi appetitum hominis.

892. Coroll. 1. Ergo sicut in voluntate humana (et in intellectu) inest ordo naturalis ad beatitudinem in communi seu appetitus naturalis beatitudinis in communi, ita inest etiam appetitus naturalis beatitudinis in particulari, cuius obiectum est bonum infinitum, seu ordo naturalis ad Deum tamquam ad obiectum, quod unice capax est satiandi hominis desiderium (cf. n. 790, VI via).

2. Ergo homo tenetur appetere sibi Deum plus quam cetera bona omnia et ordinare in possessionem Dei possessionem cuiuscumque boni creati : debet amare Deum super omnia amore c o n c u p i s c e n t i a e . Omne autem bonum creatum, non excepta ultima hominis perfectione, quam possessione Dei consequitur, est participatum a bono increato ac propterea essentialiter relativum tamquam gloria Dei externa (cf. n. 822, 3). Quidquid itaque homo amat : seipsum, suam beatitudinem, alia, amare debet in ordine ad Deum, propter Deum, quatenus inde glorificatur Deus : debet amare Deum super

omnia amore benevolentiae. Vera itaque habetur amicitia inter Deum et hominem, seu mutuus amor benevolentiae fundatus super communicatione aliqua hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat (cf. S. th. II-II 23, 1 c.). Initio homo Deum ut finem suum ultimum non cognoscit et appetit nisi imperfecte, i. e. implicite et in confuso tamquam finem naturae seu id, quod est conveniens naturae humanae (cf. n. 883, 2). Postquam autem homo ad perfectum usum rationis pervenit, explicite Deum cognoscit. Quo ipso obligatur, ut ordinet se in eum amando super omnia. In nostro amore erga Deum cognitio ipsius tamquam finis ultimi se habet ut conditio sine qua non. Disponitur autem homo ad istum amorem remote desiderio naturali beatitudinis, proxime virtutibus moralibus. Motivum denique huius amoris est ipsa Dei bonitas summa et absoluta (cf. n. 770—772).

Amor benevolentiae, qua homo Deum prosequitur, redundare debet in alias creaturas intellectuales diligendas propter Deum diligentem ipsas ; « sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes . . . ; et tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odio habeant » (S. th. II-II 23, 1 ad 2). Haec proximi dilectio ita exhibenda est, ut iis, qui sunt Deo propinquiores, maius bonum velimus, illos vero, qui nobis propinquiores sunt, intensiore affectu diligamus ad illud bonum, ad quod eos diligimus, quam meliores ad maius bonum (cf. l. c. 26, 7 c.).

893. Schol. Intellectus et voluntas humana sunt capacitatis infinitae. Quo non dicitur ea ordinari ad actum infinitum, ut habeant actum infinitum, quod est impossibile, sed ad obiectum infinitum finito modo apprehendendum. Intellectus et voluntas sunt infinita obiective, non subiective. Intellectus ordinatur ad apprehensivam, non vero ad comprehensivam Dei cognitionem, et voluntas fertur in Deum, prout est apprehensive cognitus. Ad hominis beatitudinem pertinet tamen beatitudinis inamissibilitas, quae est infinitas extrinseca secundum durationem (cf. n. 365, 2). Sicut homo secundum animam ordinatur ad esse perpetuum (cf. n. 539), ita ordinatur etiam ad bene esse perpetuum seu ad beatitudinem perpetuam.

894. Obi. 1. Non est beatitudo obiectiva hominis obiectum, cuius apprehensio non explet omne desiderium hominis. Atqui Deus est obiectum, cuius apprehensio non explet omne desiderium hominis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Cuius apprehensio non explet omne desiderium in hac vita, explet tamen in altera vita, *nego ;* cuius apprehensio non explet omne desiderium neque in hac vita, neque in altera vita, *conc. Contradist. min.* Beatitudo (perfecta) non attingitur nisi in altera vita (cf. n. 905—908).

2. Atqui apprehensio Dei neque in altera vita explet omne desiderium. *Probo.* Quod non explet desiderium partis sensitivae, neque in altera vita

explet omne desiderium. Atqui apprehensio Dei neque in altera vita explet desiderium partis sensitivae. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Si in altera vita adest pars sensitiva, et si eius desiderium nullo modo explet, *conc.*; si non adest pars sensitiva, *nego. Contradist. min.*: Si non adest pars sensitiva, *conc.*; si adest, supposita resurrectione mortuorum, *subdist.*: Non explet directe, *conc.*; non explet indirecte, *nego. Dist. consq.*: Aliquando desiderium aliquod non explet directe, explet tamen indirecte, *conc.*; aliquod desiderium, quod adest, neque directe neque indirecte explet, *nego.* Supposita resurrectione corporum, apprehensio Dei explet desiderium partis sensitivae indirecte per redundantiam gaudii spiritualis in partem sensitivam (cf. n. 902, 1; 907, 2).

3. Atqui apprehensio Dei nullo modo explet quodcumque desiderium hominis. *Probo.* Nullo modo explet quodcumque desiderium hominis apprehensio obiecti, quod non est proportionatum homini. Atqui apprehensio Dei est apprehensio obiecti, quod non est proportionatum homini. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quod nullo modo est proportionatum, *conc.*; quod non est proportionatum entitative, est tamen proportionatum obiective, *nego. Contradist. min.* (cf. schol.).

Bibliographia. *G. de Broglie*, Autour de la notion thomiste de la Béatitude, APh III cah. II, Paris 1925, 55—96. *V. Héris*, L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 289—310.

Ad 890 sq. *S. Thomas*: « Omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem » (I Sent. Prol. q. un. a. 1). « Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest » (S. th. I-II 2, 8). « Sicut Deus, propter hoc quod est primus efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine » (Ver. 22, 2). « In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi [cf. q. 90, 3]: intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit » (I 12, 1; cf. 60, 5; I-II 2, 5 ad 3; 109, 3). « Quia Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo [cf. In Eth. I lect. 9 n. 113: « Loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit »]. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali exsistente, in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in Secundo huius Operis [c. 81] ostensum est. Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae » (C. g. III 48; cf. c. 27—36; In Eth. I lect. 5 n. 57 sqq.; De regim. princ. I c. 7 et 8; Comp. 108 255: Sic igitur; S. th. I-II 2 a. 1—7; q. 3, 1; et text. ad 901 et 1043 [ex C. g. III 128 etc.]).

Thesis 4: *Finis ultimus peccatoris est bonum creatum, quod appetit tamquam satiativum sui independenter a regula morum. Hoc bono creato peccator positive et formaliter, non tantum negative finalizatur.*

895. St. qu. 1. Nomine peccatoris hominem intelligimus, qui deflectit a fine ultimo naturae humanae, seu qui non agit propter finem ultimum materialem, qui revera est finis naturae humanae. Quare quaerimus, quod obiectum hic homo sibi pro fine ultimo materiali constituat. Ad quam quaestionem thesi nostra respondemus: finem ultimum peccatoris esse bonum creatum, quod appetit tamquam satiativum sui independenter a regula morum.

2. Regula morum est norma, secundum quam actus humani regulandi sunt, ut sint moraliter boni. Haec autem regula est ordinatio ad finem ultimum naturae humanae seu ad Deum (cf. n. 947—950).

3. Finem ultimum peccatoris esse bonum creatum est sententia communis scholasticorum. Aliqui tamen docent peccatorem non constituere finem suum ultimum in creatura formaliter et positive, sed solum negative, quatenus id, quod appetit, non ordinat in Deum. Ita fere Vázquez.

896. Prob. th. I p.: Finis ultimus peccatoris est bonum creatum, quod appetit tamquam satiativum sui independenter a regula morum. Ex eo quod peccatoı appetit bonum creatum tamquam finem ultimum independenter a Deo: Qui non movetur a fine ultimo, qui revera est finis ultimus humanae naturae, seu a bono increato, eius finis ultimus est bonum creatum, quod appetit tamquam satiativum sui independenter a regula morum. Atqui peccator non movetur a fine ultimo, qui revera est finis ultimus naturae humanae. Ergo peccatoris finis ultimus est bonum creatum, quod appetit tamquam satiativum sui independenter a regula morum.

Mai. quoad 1. p. continet disiunctionem completam: Homo, qui in omni actu humano agit propter finem ultimum, pro fine ultimo habet aut bonum creatum, aut bonum increatum. *Quoad 2. p.* probatur: Qui movetur a bono creato tamquam a fine ultimo, hoc bonum appetit tamquam satiativum sui independenter a fine ultimo, qui est bonum increatum seu Deus; deficit itaque ab ordinatione in Deum, et per consequens a regula morum; nam ordinatio ad Deum est regula morum.

Prob. II p.: Hoc bono creato peccator positive et formaliter, non tantum negative finalizatur. Ex eo, quod peccator vere agit propter hunc finem, sive actualiter sive virtualiter.

897. Coroll. 1. Ergo diversa bona creata, quae ut finis ultimus a peccatore appetuntur, sub una ratione formali uniuntur, quae est: esse satiativum ipsius appetentis independenter a regula morum; et sic constituunt unum finem ultimum totalem peccatoris.

2. Ergo persona peccatoris non est tantum finis « cui » peccatoris, sed de conotato est etiam finis « qui », quatenus peccator in appetendis bonis creatis pro regula habet seipsum seu libidinem suam.

898. Schol. Qui venialiter tantum peccat, peccator constituitur secundum quid, cuius finis ultimus secundum quid est bonum creatum, quod tamquam satiativum sui independenter a regula morum appetit appetitione inefficaci.

899. Obi. *Contra I p.* 1. Qui est sibi ipse finis ultimus, non appetit ut finem ultimum bonum creatum tamquam satiativum sui independenter a regula morum. Atqui peccator est sibi ipse finis ultimus. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui est sibi ipse finis ultimus cui, *nego:* qui est sibi ipse finis ultimus qui, *subdist.* : De conotato, *nego ;* absolute, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui peccator est sibi ipse finis ultimus qui absolute. *Probo.* Qui seipsum amat super omnia, est sibi ipse finis ultimus qui absolute. Atqui peccator seipsum amat super omnia. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui seipsum amat super omnia ita, ut absolute quiescat in se, *conc.* ; ita, ut non possit quiescere in se absolute, sed nitatur satiari diversis bonis creatis, *nego. Contradist. min.* Impossibile est peccatorem quiescere in se absolute, cum inveniat se imperfectum et indigentem.

Contra II p. Qui positive et formaliter finalizatur tamquam a fine ultimo a bono creato, bonum creatum iudicat maximum bonum suum. Atqui peccator non potest bonum creatum iudicare maximum bonum suum. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Practice ita iudicat, *conc.* ; speculative, *nego. Contradist. min.* Secundum dispositionem, in qua invenitur peccator et qua vehementer inclinatur ad bonum creatum, iudicat hoc bonum maxime conveniens sibi, speculative tamen optime scit rem aliter se habere. Quare practice circa finem errat, speculative non errat (cf. n. 593, 2).

Ad 896 sqq. *S. Thomas :* « Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhaeret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriae habitus non generatur : voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit et huiusmodi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat » (Ver. 24, 12). « Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit ; et ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una ; si autem sumatur ex parte eorum, quae propter seipsum peccans quaerit, erunt plures » (II Dist. 42, 2 a. 1). « Amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quaecumque bona, videtur amare seipsum ; et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati vel etiam vitium capitale, quia omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem » (Malo 8, 1 ad 19 ; cf. I Dist. 1, 4 a. 1 ad 4 ; II Dist. 24, 3 a. 6 ; dist. 42, 1 a. 3 ad 5 ; a. 5 ; Ver. 28, 2 ; Ad Rom. 2, 6 lect. 2 : Secundo apparet ; S. th. I-II 77, 4 ; 89, 1 ad 3 ; II-II 45, 1 ad 1).

§ 3. De fine ultimo formali seu de beatitudine formali

Thesis 5 : *Beatitudo formalis quoad essentiam in solo actu intellectus consistit.*

900. St. qu. 1. Beatitudo est « bonum perfectum intellectualis naturae » (S. Thom., S. th. I 26, 1). Distinguitur obiectiva et subiectiva. Cum beatitudo obiectiva sit obiectum, quo subiectum rationale seu homo constituitur perfecte quietatus (« id in quo finis ultimi ratio invenitur » S. th. I-II 1, 7 c.; « ipsa res, quam adipisci desideramus », l. c. 2, 7 c.), beatitudo subiectiva est quies, seu bene esse, seu perfectio ipsius subiecti, quam eo habet, quod est coniunctum beatitudini obiectivae suae (« usus seu adeptio vel possessio illius rei », l. c.). Beatitudo subiectiva etiam formalis dicitur. Beatitudo igitur formalis dupliciter sumi potest : *a)* pro beatitudine in communi, prout etiam abstrahit a subiectivo et obiectivo (« ratio ultimi finis », l. c. 1, 7 c.) ; *b)* pro beatitudine subiectiva, seu bene esse subiecti, seu perfectione subiecti, quae eo constituitur, quod possidet beatitudinem obiectivam. In hac thesi beatitudo formalis hoc ultimo sensu sumitur, cum in thesi 1 sumpta sit primo sensu.

Sed beatitudo haec subiectiva seu formalis dupliciter considerari potest : quoad essentiam et quoad statum. Beatitudo formalis quoad essentiam est possessio boni infiniti seu actus, quo possidetur beatitudo obiectiva seu bonum infinitum. Beatitudo formalis quoad essentiam idem est quod finis « quo ». Beatitudo formalis quoad statum definitur a Boëthio : « status bonorum omnium aggregatione perfectus » (De consolatione philos. III prosa 2), et est status, qui sequitur adeptionem boni infiniti, qui involvit praeter possessionem summi boni seu praeter beatitudinem essentialem alia bona, quae necessario ex possessione summi boni tamquam ex radice profluunt.

2. Cum beatitudo formalis sit ultima hominis perfectio, non potest consistere nisi in operatione ; operatio enim est ultima omnis entis perfectio (cf. n. 640, 1, b ; 762, 2). Est igitur operatio circa obiectum beatificans seu circa Deum. Quapropter beatitudo formalis quoad essentiam est operatio, qua possidetur Deus seu summum bonum. Sed haec possessio obtineri nequit nisi aut intellectu aut voluntate, aut intellectu simul et voluntate, cum Deus sit ens spirituale seu bonum spirituale, quod attingi nequit nisi potentiis animae spiritualibus : intellectu et voluntate. Ideo beatitudo formalis quoad essentiam consistit aut in operatione intellectus aut in operatione voluntatis, aut simul in operatione tum intellectus, tum voluntatis. Sententia S. Thomae est beatitudinem formalem consistere formaliter in solo actu intellectus seu in cognitione.

901. Prob. th. Ex diversa indole potentiae cognoscitivae et appetitivae : Beatitudo formalis est assecutio et possessio summi boni seu Dei. Atqui assecutio et possessio summi boni seu Dei, quae non potest esse nisi actus intellectus aut voluntatis, aut utriusque, ut patet ex st. qu., non est actus voluntatis, sed solius intellectus. Ergo beatitudo formalis est actus solius intellectus.

Prob. min. Assecutio et possessio summi boni seu Dei non est actus illius potentiae, cuius est quidem tendere in bonum, cum nondum habetur, et delectari de bono habito, cuius tamen non est bonum apprehendere et possidere, sed est actus illius potentiae, cuius est bonum apprehendere et possidere. Atqui voluntatis quidem est tendere in bonum, cum nondum habetur, et delectari de bono habito, eius tamen non est bonum apprehendere et possidere, sed hoc est intellectus ; nam potentia appetitiva non trahit res ad se, sed trahitur a rebus, potentia vero cognoscitiva trahit res ad se intentionaliter (cf. n. 506 et 599).

902. Coroll. 1. Ergo assecutionem Dei per actum intellectus sequitur perfecta fruitio et quies voluntatis tamquam proprium beatitudinis formalis. Beatitudo enim est assecutio finis ultimi, cuius est perfecte quietare omne desiderium ac proinde perfectam fruitionem et quietem tribuere appetitui seu voluntati. Haec fruitio et quies deberet etiam redundare in appetitum sensitivum, si supponitur corpus coniunctum animae, quia beatitudo est radix, ex qua derivatur perfecta satiatio omnis desiderii seu « status omnium bonorum aggregatione perfectus ».

2. Ergo beatitudo formalis quoad essentiam non est ultima perfectio absolute, sed essentialiter et radicaliter, non accidentaliter, quia est radix, ex qua ulteriores perfectiones quasi accidentia eius proveniunt, quae ad statum beatitudinis pertinent. Beatitudo formalis dicitur ultima perfectio, quia est ultima et perfectissima completio, quam creatura rationalis attingere potest, sive viribus naturalibus — beatitudo naturalis, sive viribus supernaturalibus, in ordine gratiae — beatitudo supernaturalis. Est ergo ultima perfectio in ordine generationis, et summa perfectio, ad quam creatura ordinatur. Et quidem beatitudo formalis quoad essentiam est ultima perfectio non absolute, sed essentialiter, et est summa perfectio absolute, quia tamquam radix continet etiam perfectiones accidentales, quae eam sequuntur.

903. Schol. 1. Duplex est beatitudo: altera naturalis, supernaturalis altera. Haec consistit, ut theologi docent, in visione beatifica seu in cognitione Dei intuitiva, stricte quidditativa, qua cognoscitur Deus, sicut est in se. Illa consisteret in cognitione Dei non stricte quidditativa, sed analoga, naturaliter tamen perfectissima, qua anima humana, separata a corpore, cognosceret Deum ut summum bonum suum naturale (cf. n. 569, 2 977, 2). Ad utramque hanc beatitudinem homo naturaliter quidem ordinatur. Sed ordinatio, qua naturaliter ad supernaturalem beatitudinem ordinatur, passiva tantum est, non actuabilis nisi supernaturaliter, virtute divina. Quare

haec beatitudo finis ultimus hominis est, qui ei proponitur attingendus, quatenus est constitutus in ordine supernaturali, praeditus auxilio supernaturali, quo hunc finem attingere possit, cum in ordine naturali, viribus naturalibus tantum praeditus, non possit attingere nisi beatitudinem naturalem, quae proinde f i n i t ordinem naturalem seu est finis ultimus naturalis (cf. n. 548, 5 sq.). Utraque haec beatitudo quoad essentiam in solo actu intellectus consistit, ut patet ex thesi. Argumentum enim, quo thesim probavimus, valet de quacumque assecutione et possessione Dei. At in conceptum beatitudinis naturalis ingreditur, per modum conotati extrinseci, rectitudo voluntatis: ad hoc enim, ut intellectus animae separatae possit cognoscere Deum ut summum bonum suum, praerequiritur rectitudo voluntatis, quia voluntas non necessario sequitur cognitionem Dei non clare visi (cf. n. 977, 2). Consistit igitur beatitudo naturalis quoad essentiam in solo actu intellectus, conotans tamen voluntatem naturaliter rectam. At beatitudo supernaturalis in solo actu intellectus consistit a b s o l u t e . Visionem enim beatificam necessario s e q u i t u r perfectus amor seu rectitudo voluntatis (cf. n. 583—596). Rectitudo voluntatis (supernaturalis rectitudo) etiam praesupponitur beatitudini supernaturali, sed tamquam causa meritoria et dispositiva, quae nullo modo, ne conotative quidem, ingreditur essentiam eius.

2. Aliud argumentum, ex perfectione intellectus, solet proponi ad probandum, beatitudinem quoad essentiam in solo actu intellectus consistere: Beatitudo est actus perfectissimae potentiae, quia beatitudo est summa hominis perfectio. Atqui perfectissima potentia est intellectus, non voluntas (cf. n. 585—587). Ergo beatitudo est actus intellectus, non voluntatis. Hoc argumentum, quod recte proabat quoad beatitudinem supernaturalem seu visionem beatam, quoad beatitudinem naturalem difficultatem patitur. Quoad Deum enim non clare visum, sed analogice tantum cognitum intellectus non est perfectior voluntate (cf. l. c.). Quapropter in essentiam beatitudinis naturalis necesse est ingrediatur voluntas seu rectitudo eius tamquam conotata, participans intellectui illam perfectionem, quae ei per se relate ad Deum non clare visum deest.

904. Obi. 1. Non consistit in solo actu intellectus, quod est ultima hominis perfectio. Atqui beatitudo formalis quoad essentiam est ultima hominis perfectio. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est ultima perfectio essentialiter et radicaliter, *nego;* quod est ultima perfectio etiam accidentaliter, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui etiam beatitudo, prout est ultima perfectio essentialiter et radicaliter, non consistit in solo actu intellectus. *Probo.* Non consistit in solo actu intellectus, quod est circa obiectum voluntatis seu circa bonum. Atqui etiam beatitudo, prout est ultima perfectio essentialiter et radicaliter, est circa bonum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est circa bonum apprehendendum et possidendum, *nego;* quod versatur circa bonum appetendo et fruendo, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui apprehensio seu cognitio boni non est essentia beatitudinis formalis. *Probo.* Non est essentia beatitudinis formalis, quod non est radix, unde satiatur omne desiderium. Atqui cognitio boni non est radix, unde satiatur omne desiderium. Ergo. *Resp. Conc. mai.*; *dist. min.*: Cognitio alterius vitae perfecta summi boni seu Dei, *nego*; cognitio imperfecta huius vitae, *conc. Dist. consq.*

4. Atqui neque cognitio Dei perfecta alterius vitae satiat omne desiderium. *Probo.* Non satiat omne desiderium, quod convenit etiam damnatis. Atqui etiam damnatis convenit cognitio Dei perfecta alterius vitae. Ergo. *Resp. Conc. mai.*; *dist. min.*: Convenit cognitio Dei supernaturaliter perfecta seu visio beatifica, *nego*; convenit cognitio naturaliter perfecta, *subdist.*: Qua cognoscunt Deum ut summum bonum suum, *nego*; qua non cognoscunt Deum ut summum bonum suum, *conc. Dist. consq.*

5. Atqui cognitio haec naturaliter perfecta, qua beati cognoscunt Deum ut summum bonum suum, non est actus solius intellectus. *Resp. Dist. min. subsumptam*: Non est actus solius intellectus conotans rectitudinem voluntatis, *nego*; non conotans rectitudinem voluntatis, *conc.*

Bibliographia. *V. de Broglie,* De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam, Gr 9 (1928) 628—630. *V. Cathrein,* De naturali hominis beatitudine, Gr 11 (1930) 398—409. *E. Elter,* De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris, Gr 9 (1928) 269—290. *A. F. Utz,* Das Wesen der Glückseligkeit des Menschen, ZPhTh 3 (1956) 320—323.

Ad 901. « Postquam Philosophus ostendit quod felicitas est operatio secundum virtutem, hic [Eth. X 7] incipit ostendere cuius virtutis sit operatio... Primo ostendit, quod felicitas consistit in operatione speculativa... Et dicit, quod ex supradictis in sexto manifestum est, quod speculativa operatio est intellectus secundum propriam virtutem eius, scil. secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat felicitas, videtur esse consonum eis, quae in primo dicta sunt de felicitate, et etiam ipsi veritati. Secundo... probat propositum sex rationibus. Prima ergo talis est. Dictum est prius, quod felicitas est optima operatio, optima autem operatio inter operationes humanas est speculatio veritatis. Et hoc patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis. Uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium. Et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt, ut prius ostensum est. Alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi. Et secundum hoc etiam haec operatio est optima, quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia, et praecipue divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas » (Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην . . . ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται . . . κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς: 1177 a 12 18 19. *S. Thom.* lect. 10 n. 2080 et 2086 sq.; cf. lect. 11. Quoad sententiam Aristotelis [de felicitate] v. S. Thom., Q. d. an. a. 16 c. a med.; C. g. III 44: Patet autem). — *S. Thomas*: « Ad beatitudinem... duo requiruntur: unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scil. delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis [a. 1 et 2; q. 2, 7] quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est conse-

cutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit: sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens» (S. th. I-II 3, 4). «In illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalmi [102, 5], "Qui replet in bonis desiderium tuum"; et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit» (C. g. III 63; cf. 25 sq. 37—40 50 fin. 51—62; Ver. 8, 1; Qdl. VIII a. 19; X a. 17; De nat. beatit. [Qu. disp., ed. Mandonnet, Parisiis 1925, tom. I p. 20 sqq.]; In Matth. 5, 8: Sed sciendum; In Io. 1, 18 lect. 11: Fuerunt autem; c. 17, 3 lect. 1 n. 3: Sed hic duo; Comp. 104—107 255: Similiter etiam; S. th. I 12, 1; 26, 2; I-II 3, 8).

Thesis 6: *Beatitudo perfecta in hac vita, quam anima humana iuncta corpori vivit, attingi non potest, sed in altera vita tantum, separata anima a corpore. Attingi tamen potest in hac vita beatitudo imperfecta, quae in cognitione et amore Dei consistit et in operatione virtutis, ad quam tamen requiruntur quasi instrumentaliter etiam bona corporis et mutuum hominum auxilium.*

905. St. qu. 1. Cum beatitudo in actibus intellectus et voluntatis consistat seu in cognitione et amore, essentialiter per se primo respicit animam. Sed anima invenitur in duplici statu: quatenus est iuncta corpori in hac vita mortali, dependens (obiective) in intelligendo et volendo a corpore, aut quatenus est separata a corpore et independens ab eo. Quapropter quaerimus, in quo statu anima beatitudinem attingat, utrum in statu separationis tantum, an etiam in statu coniunctionis cum corpore. Ad quam quaestionem respondemus distinguendo duplicem beatitudinem: perfectam et imperfectam. Beatitudo perfecta est ultimus finis hominis, quia ultimam ei tribuit perfectionem seu ultimo finit naturam. Beatitudo perfecta duplex est: naturalis et supernaturalis. Sola beatitudo supernaturalis est perfecta absolute; beatitudo vero naturalis perfecta non est nisi relative, i. e. per ordinem ad vires naturales. Perfectam beatitudinem, sive simpliciter sive relative talem, in hac vita mortali non attingimus. Beatitudo imperfecta est perfectio non ultima, quam dicimus homini seu animae humanae convenire secundum statum huius vitae mortalis, quatenus est hominis perfectio ultima se-

cundum quid, i. e. secundum quod homo mortalis est, seu perfectissimum, quod homini, ut homo mortalis est, convenire potest.

2. Nomine bonorum corporis intelligimus: *a)* ipsius corporis bonam dispositionem, quae bona esse dicitur, quatenus reddit corpus aptum, ut possit rite deservire animae ad cognoscendum et amandum Deum et ad virtuose operandum ; *b)* bona corporea, quae requiruntur ad bonam corporis dispositionem habendam, ut sunt alimenta et vestimenta. Et haec bona corporea dicimus requiri non quasi de essentia beatitudinis, sed quasi instrumentaliter deservientia ad habendam beatitudinem.

3. Thesis valet tum de beatitudine naturali tum de supernaturali (cf. n. 903, 1), sed a nobis consideratur speciatim per respectum ad beatitudinem naturalem.

906. Prob. th. I p.: Beatitudo perfecta in hac vita, quam anima humana iuncta corpori vivit, attingi non potest, sed in altera vita tantum, separata anima a corpore. Ex diversitate cognitionis Dei in hac et in altera vita : Beatitudo perfecta est, quae ultimam tribuit perfectionem, et cum consistat essentialiter in cognitione Dei, est talis cognitio Dei, quae perfecte satiat omne desiderium, quia est id, quo possidetur omne bonum et excluditur omne malum. Atqui haec cognitio non obtinetur in hac vita, sed in altera vita tantum. Ergo beatitudo perfecta non obtinetur, nisi in altera vita.

Mai. patet ex conceptu beatitudinis.

Min. quoad 1. p. (Haec cognitio non obtinetur in hac vita) ex experientia patet et ex dictis n. 563, 2 : Huius enim vitae cognitio Dei est valde imperfecta neque satiat omne desiderium neque excludit omne malum ; *minoris 2. p.* (sed in altera vita tantum) quoad beatitudinem supernaturalem patet ex fide, quoad beatitudinem naturalem ex n. 569, 2.

Prob. II p.: Attingi tamen potest in hac vita beatitudo imperfecta. Ex eo quod in hac vita attingi potest dispositio ad beatitudinem perfectam et spes eam obtinendi : Homo in hac vita attingere potest dispositionem ad beatitudinem perfectam et exinde sperare beatitudinem perfectam in altera vita obtinendam. Atqui dispositio haec et spes super eam fundata est beatitudo imperfecta. Ergo homo in hac vita attingere potest beatitudinem imperfectam.

Mai. ex eo probatur, quod haec vita natura sua tamquam praeparatio et via ordinatur ad alteram vitam, ut patet ex n. 569, 5.

Prob. min. Dispositio ad beatitudinem perfectam et spes eam obtinendi est perfectissimum, quod homini in hac vita mortali convenire potest, i. e. beatitudo imperfecta. « Beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita . . . vel

propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem» (S. th. I-II 5, 3 ad 1).

Prob. III p.: Beatitudo imperfecta huius vitae mortalis in cognitione et amore Dei consistit et in operatione virtutis. Ex eo quod his omnibus homo disponitur ad beatitudinem perfectam : Dispositio fundans spem obtinendae in altera vita beatitudinis perfectae est beatitudo imperfecta huius vitae mortalis. Atqui haec dispositio in cognitione et amore Dei consistit et in operatione virtutis. Ergo haec sunt beatitudo imperfecta huius vitae.

Prob. min. Hominis, tamquam entis rationalis et liberi, est attingere finem ultimum, quatenus seipsum in finem ordinaverit. Dispositio itaque, ope cuius obtinetur beatitudo perfecta, est efficax intentio boni infiniti, seu consistit in eo, quod homo seipsum ordinat in Deum. Hoc autem fit cognitione et amore Dei et operatione virtutis.

Prob. IV p.: Ad beatitudinem imperfectam huius vitae requiruntur quasi instrumentaliter etiam bona corporis et mutuum hominum auxilium. Ex eo quod beatitudo imperfecta dependet a corporis dispositione et mutuo hominum auxilio : Ad beatitudinem, quae a corporis dispositione et mutuo hominum auxilio dependet, requiruntur quasi instrumentaliter etiam bona corporis et mutuum hominum auxilium. Atqui beatitudo imperfecta huius vitae dependet a corporis dispositione et mutuo hominum auxilio. Ergo haec omnia ad eam requiruntur quasi instrumentaliter.

Min. quoad 1. p. ex eo probatur, quod anima humana in hac vita mortali quoad cognitionem et volitionem et operationem virtutis a corpore dependet. Indisposito enim corpore, etiam mentis operatio impeditur. Ergo ad beatitudinem huius vitae imperfectam requiruntur bona dispositio corporis et ea, quae ad hanc dispositionem habendam conferunt. *Quoad 2. p.* patet ex natura hominis sociali (cf. n. 1007—1010). Mutuum hominum auxilium praeter societatem proprie dictam maxime secum fert vera amicitia, qua amore benevolentiae alter alterius bonum intendit.

907. Coroll. 1. Ergo praesens vita est status viae, qua ad terminum seu ad beatitudinem perfectam tenditur (cf. n. 974—977).

2. Ergo homo attingit beatitudinem perfectam, quatenus anima eam attingit in statu separationis. Nullum est inconveniens solam animam attingere beatitudinem : *a)* quia sola anima secundum partem intellectivam est capax beatitudinis per se et directe, pars autem inferior beatitudinis capax esse non potest nisi per redundantiam ex parte superiore ; *b)* quia corpus ordinatur in animam tamquam instrumentum eius, ope cuius anima se perficiat et attingat finem. Si vero anima post mortem iterum unitur corpori, ut ex fide

tenemus, haec animae beatae unio cum corpore praeternaturaliter fieri debet ita, ut corpus non aggravet animam impediendo perfectiorem illam cognitionem Dei, quam separatione a corpore nacta est; praeterea tunc necesse est, ut beatitudo partis superioris etiam in inferiorem et in corpus redundet, secus non omne desiderium esset satiatum (cf. n. 548, 6).

908. Schol. Etiam beatitudo naturalis et supernaturalis imperfecta huius vitae stricte quoad essentiam considerata in solo actu (et habitu) intellectus consistit, sed in actu intellectus conotante rectitudinem voluntatis. Actus intellectus, in quo essentialiter consistit beatitudo supernaturalis imperfecta, est fides formata caritate; actus intellectus, in quo consisteret beatitudo imperfecta naturalis, est naturalis cognitio Dei imperfecta, qua cognoscitur Deus et summum bonum naturale, quae cognitio supponit amorem Dei et operationem virtutis. Ex quo deducimus vitam contemplativam praeeminere vitae activae.

909. Obi. *Contra I p.* 1. Si anima, separata a corpore, desiderat unionem cum corpore, anima non attingit beatitudinem in altera vita, separata a corpore, ac proinde in hac vita eam attingere debet. Atqui anima, separata a corpore, desiderat unionem cum corpore. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si desiderat desiderio exigentiae, *conc.;* desiderio inefficaci, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 548, 6).

2. Atqui anima separata a corpore desiderat unionem cum corpore desiderio efficaci et exigentiae. *Probo.* Anima, quae cognoscit se tamquam substantiam incompletam ordinari ad corpus, desiderat unionem cum corpore desiderio efficaci et exigentiae. Atqui anima separata a corpore cognoscit se tamquam incompletam ordinari ad corpus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Desiderat, si invenitur in statu naturae purae constituta, *nego;* si invenitur in statu supernaturali, in quo haec reunio fieri debet modo praeternaturali, *subdist.:* Desiderat absolute, *nego;* desiderat pro eo tempore, quo secundum voluntatem Dei haec reunio resurrectione corporum fieri debet, *conc. Conc. min.: dist. consq.*

Contra II p. Non potest attingi in hac vita id, quod repugnat. Atqui beatitudo imperfecta repugnat. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Si beatitudo, quae dicitur perfecta et imperfecta, sumitur univoce, *conc.;* si sumitur analogice, *nego. Dist. consq.* Beatitudo dicitur magis et minus, ac proinde analogice de beatitudine naturali et supernaturali, et de beatitudine perfecta et imperfecta. Beatitudo, quae absolute finit naturam creatam, est sola beatitudo supernaturalis perfecta.

Contra III p. 1. Quod in solo actu intellectus consistit, non consistit in cognitione et amore Dei et in operatione virtutis. Atqui beatitudo imperfecta huius vitae in solo actu intellectus consistit. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Beatitudo quoad statum, *nego;* quoad essentiam, *subdist.:* Consistit in solo actu intellectus conotante voluntatem rectam seu conotante amorem Dei et operationem virtutis, *conc.;* non conotante voluntatem rectam, *nego. Dist. consq.:* Beatitudo imperfecta huius vitae quoad statum non consistit in cognitione et amore Dei et in operatione virtutis, *nego;* quoad essentiam non consistit in cognitione et amore Dei et operatione virtutis, *subdist.:* Conotat tamen amorem Dei et operationem virtutis, *conc.;* non conotat, *nego.*

2. Atqui cognitio et amor Dei et operatio virtutis nullo modo constituunt beatitudinem imperfectam huius vitae. *Probo.* Nullo modo constituunt beati-

tudinem imperfectam huius vitae, quae non sunt dispositio necessaria ad beatitudinem perfectam alterius vitae. Atqui cognitio et amor Dei et operatio virtutis non sunt dispositio necessaria ad beatitudinem perfectam alterius vitae. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae per se non sunt dispositio necessaria, *conc.*; quae per accidens non sunt dispositio necessaria, *nego. Contradist. min.* Cognitio et amor Dei et operatio virtutis non requiruntur in iis, qui ad usum rationis non perveniunt; sed per se beatitudo perfecta habet rationem praemii, quod propria operatione attingitur.

Contra IV p. simili modo arguitur ex eo, quod, quae enumerantur, non requiruntur necessario.

Ad 906. « Quia *Aristoteles* vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo » (*S. Thom.*, C. g. III 48 [v. ad 890]). « Postquam Philosophus ostendit, quod perfecta felicitas est prima et principalis secundum speculationem intellectus, hic [Eth. X 8] inducit quandam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione virtutum moralium » (*S. Thom.*, In Eth. X lect. 12 n. 2111). « Postquam Philosophus ostendit, quid sit perfecta felicitas, hic [Eth. X 9] ostendit, quomodo se habeat ad exteriora ... Dicit ergo primo, quod felix cum sit homo, opus habet exteriori prosperitate. Humana enim natura non est sufficiens ad speculandum, propter conditionem corporis, quod ad sui sustentationem indiget exterioribus rebus » (*S. Thom.* in l. c. lect. 13 n. 2126; cf. I lect. 13 n. 163; lect. 16 n. 187 194 sqq.). *S. Thomas* : « Si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo, secundum Philosophum [Eth. I 13, 1102 a 5; c. 6, 1098 a 16; c. 11, 1101 a 14; cf. S. Thom. lect. 19 n. 224; lect. 10 n. 128; lect. 16 n. 200], in operatione virtutis perfectae. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest » (S. th. I-II 4, 6). « Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis exsistentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis ... Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis » (l. c. a. 7; cf. IV Dist. 43 a. 1 sol. 1; dist. 49, 1 a. 1 sol. 4; C. g. III 38—40 48; De regim. princ. I c. 15; S. th. I-II 4, 5—8; q. 5, 3; II-II 186, 3 ad 4; III 15, 10 ad 2; text. ad 1008).

Caput II

DE ACTU MORALI MATERIALITER CONSIDERATO SEU DE VOLUNTARIO

§ 1. De essentia voluntarii

910. Definitio voluntarii. Voluntarium dicitur, quidquid procedit ab appetitu elicito, sive ut actus elicitus ab appetitu (voluntarium elicitum), sive ut actus imperatus (voluntarium imperatum), sive ut effectus extrinsecus secutus. Ita

voluntaria dicitur volitio incendii et motio brachii eius, qui ignem mittit, et ipsum incendium inde secutum. Distinguitur voluntarium a volito, quod est obiectum volitionis et est denominatio extrinseca ab actu voluntatis, sicut esse visum est denominatio extrinseca ab actu visionis, cum voluntarium dicat procedens a voluntate (aut etiam ab appetitu sensitivo) dependensque ab ea.

Voluntarium definitur secundum Aristotelem : quod est a principio intrinseco cum cognitione finis. Quatenus voluntarium dicitur esse « a principio intrinseco », distinguitur contra violentum et artificiale; quatenus dicitur ab intrinseco « cum cognitione finis », distinguitur contra naturale, quod est quidem a principio intrinseco, sed non cum cognitione finis (cf. n. 267—271). Voluntarium igitur est, quod est perfectissime ab intrinseco, quatenus est ab intrinseco non tantum efficienter, sed etiam finaliter seu ex parte causae finalis : Quod voluntarie agit, movetur ab intrinseco non tantum ex parte causae efficientis, sed etiam finalis.

911. Divisio voluntarii. Voluntarium dividitur *a)* divisione essentiali, ratione cognitionis, in voluntarium perfectum et imperfectum, quatenus procedit ex cognitione perfecta seu formali aut ex cognitione imperfecta seu materiali finis (cf. n. 772, 5). Voluntarium perfectum solis entibus intellectualibus convenire potest. Voluntarium imperfectum obtinet in appetitionibus brutorum et in motibus indeliberatis : dicitur etiam spontaneum, cum voluntarium perfectum simpliciter voluntarium dicatur. Voluntarium perfectum est aut liberum, aut necessarium, quatenus procedit ex cognitione indifferenti aut non indifferenti (cf. n. 589—591). Voluntarium perfectum non liberum, sed necessarium, verificatur in amore, qui sequitur claram Dei visionem (cf. n. 594) ; operatur enim in hoc amore voluntas sine ulla coarctatione, cum plena universalitate, quae est radix libertatis, necessitatur autem ex eo tantum, quod obiectum adimplet totam eius universalitatem [1]. Voluntarium liberum est aut perfecte aut imperfecte liberum, prout procedit ex deliberatione perfecta aut imperfecta, ut in motibus imperfecte deliberatis [2]. Sed etiam sine deliberatione ulla obtinet voluntarium liberum, cum Deus speciali instinctu movet intellectum et voluntatem (cf. n. 846, 3).

Voluntarium dividitur *b)* divisione accidentali, ratione intentionis voluntatis, *α)* quatenus intenditur in se aut in causa tantum, in voluntarium in se et voluntarium in causa; *β)* quatenus intenditur positive seu directe aut negative tantum seu indirecte, in

---

[1] Voluntarium perfectum non liberum est liberum virtualiter eminenter, et ita est actus humanus eminenter.

[2] Voluntarium imperfecte liberum est actus humanus imperfecte.

voluntarium positivum seu directum et voluntarium negativum seu indirectum. Voluntarium in se est, quod procedit a voluntate tamquam id, in quod fertur intentio voluntatis, seu quod est volitum in se, sive tamquam finis sive tamquam medium. Voluntarium in causa est, quod procedit a voluntate, non quatenus intentio voluntatis fertur in hoc ipsum, sed in causam, ex qua praevidetur sequi seu quod non est in seipso volitum, sed in alio, ex quo praevidetur (saltem in confuso) sequi tamquam effectus ex causa. Effectus malus aliquando est voluntarius in causa mere physice tantum, non moraliter, i. e. non est imputabilis secundum legem moralem, quod tunc obtinet, cum secundum legem moralem non est obligatio hunc effectum impediendi seu non causandi. Haec obligatio autem quoad effectum malum, qui sequitur positionem actus, tunc non datur, si adest causa proportionate gravis ponendi actum illum (in se moraliter bonum), ex quo aeque immediate sequitur effectus bonus et malus : bonus, qui intenditur (qui proinde est voluntarius in se), malus, qui non intenditur, sed permittitur tantum. Ita licitum est, ad impediendum effectum morbi, soporem sumere, etsi exinde sequitur defectio animi : sopor aeque immediate dolorem deponit vel sedationem efficit et torpescit; hoc permittitur, illud intenditur. Voluntarium positivum est per actus positionem (per volitionem aut nolitionem), voluntarium negativum per actus omissionem, cum quis tenetur et potest agere et advertit nec tamen agit, sed aliis intendit : ut cum quis die dominica advertendo ad praeceptum de audienda missa, non elicit quidem actum nolitionis de hac re, sed venationi intendit et ita omittit satisfacere praecepto Ecclesiae. Ex dictis patet non posse dari voluntarium pure negativum, sed requiri semper aliquem actum positivum, qui est causa vel occasioo mittendi, qui tamen actus distinguitur ab omissione et a peccato omissionis.

Bibliographia. *H. D. Noble,* L'action volontaire, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 275—288.

Ad 910 sq. *Aristoteles :* Ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις (Eth. III 3, 1111 a 22). Ad quae *S. Thomas :* « Considerandum, quod quamvis involuntarium videatur dici secundum remotionem voluntarii, tamen si respiciamus ad causas, dicitur aliquid voluntarium per remotionem eorum quae causant involuntarium, ut violentiae et ignorantiae. Et quia unumquodque cognoscitur per suam causam, ideo definitionem voluntarii tradit removendo causas involuntarii. Et dicit quod cum involuntarium fiat propter vim allatam et propter ignorantiam, ut supra dictum est, voluntarium videtur esse cuius principium est in ipso operante. Et sic excluditur violentia ; ita tamen quod ipse operans sciat singulas circumstantias quae concurrunt ad operationem. Et per hoc excluditur ignorantia quae causat involuntarium » (In Eth. III lect. 4 n. 425 ; cf. S. th. I-II 6, 1). *S. Thomas :* « Ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis : perfecta scil. et imperfecta. Perfecta

quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae... Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam : sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis » (I-II 6, 2 ; cf. II Dist. 25 a. 1 ad 6). Quoad voluntarium in causa cf. S. th. I-II 20, 5 ; 73, 8 ; 77, 7 ; II-II 64, 7 [cit. ad 985] et 8 ; Malo 1, 3 ad 15 ; q. 3, 10 ad 5. De voluntario negativo : II Dist. 35 a. 3 ; S. th. I-II 6, 3 ; 71, 5 ad 2 ; 77, 7 (voluntarium indirecte) ; II-II 79, 3 ad 1 ; ad 3.

§ 2. De iis, quae influunt in voluntarium

912. Quae influant in voluntarium. Aliquid potest influere in voluntarium aut tollendo, aut minuendo, aut causando voluntarium. Cum voluntarium sit id, « quod est a principio intrinseco cum cognitione finis », voluntarium tollit, *a)* quod tollit modum procedendi ab intrinseco : violentia ; *b)* quod tollit cognitionem : ignorantia. Cum autem in homine motus appetitus sensitivi agat in voluntatem, motus appetitus sensitivi seu passio causat motum voluntatis seu voluntarium eius (cf. n. 598, b). Sed passio est aut concupiscentia (seu generalius passio circa bonum delectabile prosequendum), aut metus (timor). Utrumque causat voluntarium, sed metus causat voluntarium mixtum involuntario (involuntarium dicitur, quod est contra voluntatem), quapropter dicitur aliquomodo minuere voluntarium.

913. De concupiscentia et metu. Concupiscentia est motus appetitus sensitivi in bonum delectabile. Metus est passio causata ex malo impendenti difficile vitabili. Utrumque causare voluntarium iam patet ex dictis n. 912. Utrumque non tantum voluntarium causare, sed etiam liberum, nisi passio excitata sit tantae vehementiae, quae rationem perturbet et a deliberando impediat, patet ex n. 591, 2 ; cf. etiam n. 954. In quo tamen casu actio indeliberata, ex passione posita, potest esse voluntaria (libera) in causa, ut patet ex n. 911. Restat probandum metum causare voluntarium mixtum involuntario : Quod causat voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid, causat voluntarium mixtum involuntario. Atqui metus causat voluntarium simpliciter, involuntarium secundum quid. Ergo causat voluntarium mixtum involuntario. *Mai.* est per se nota. *Prob. min.* Quod attentis omnibus circumstantiis et efficaciter est volitum, simpliciter est voluntarium ; quod vero nonnisi inefficaciter et conditionate est nolitum, est involuntarium secundum quid. Atqui quod fit ex metu (utamur exemplo Aristotelis Eth. Nic. III 1: proiectio mercium ad navem alleviandam et naufragium evitandum), attentis omnibus circumstantiis et efficaciter est volitum, inefficaciter autem dumtaxat et conditionate nolitum (si esset alia via evadendi).

914. De violentia. Violentum est, quod « procedit a principio extrinseco nil conferente vim passo » (Arist. text. infra cit.), i. e. quod ita procedit, ut id, quod vim patitur, non influat per propriam virtutem in operationem violentam, sed contranitatur. Violentia alia dicitur sufficiens, scil. ad voluntarium tollendum, alia insufficiens. Violentia sufficiens est physica seu ex parte causae efficientis, ut cum quis contranitens ex alta turri proicitur. Haec non potest inferri appetitui elicito. Actus enim appetitus eliciti necessario est ab intrinseco cum cognitione finis. Violentia insufficiens est moralis seu ex parte causae finalis, quatenus pollicitationibus, suggestionibus, minis, suppliciis excitatur passio concupiscentiae seu metus ; est insufficiens ad tollendum voluntarium, ut patet ex dictis n. 912.

915. De ignorantia. Ignorantia est carentia cognitionis in subiecto capaci. Ignorantia potest esse voluntaria seu **consequens**, quando scilicet consequenter se habet ad voluntatem. Hoc autem contingit tripliciter : primo quidem quando aliquis directe vult ignorare ; et haec dicitur ignorantia affectata. Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte, quatenus aliquis non adhibet studium ad cognoscendum ea, quae cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (ignorantia iuris) vel in aliquo casu (ignorantia facti) ; et haec est ignorantia negligentiae. Tertia dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens (in causa), ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid, ut sequatur ipsum incapacem fieri usus rationis ; directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privetur rationis usu ; indirecte autem, cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili. Praeter ignorantiam voluntariam alia datur, quae voluntaria non est, sed antecedenter se habet ad voluntatem. Vocatur proprie antecedens, si est causa volendi, quatenus removet scientiam, quae volitionem impediret. Concomitans autem dicitur, quando est de eo, quod agitur, ita tamen, ut ageretur, etiamsi sciretur. Ignorantia antecedens invincibilis est et inculpabilis et causat involuntarium (voluntati contrarium) simpliciter. Etiam ignorantia concomitans invincibilis est, at non causat involuntarium, sed facit non voluntarium (involuntarium non est, quia voluntati non contrariatur, nec tamen voluntarium, quia ignoratum). Ignorantia consequens vincibilis est et culpabilis ; quia voluntaria est, non potest causare simpliciter involuntarium, causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui, saltem generatim, non esset scientia praesente (cf. S. th. I-II 6, 8 ; Malo 3, 8).

Ad 913. *Aristoteles* dicit : « Operationes, quae ex timore fiunt, sunt mixtae, scil. habentes de utroque ; de involuntario quidem inquantum nullus

vult simpliciter res suas in mare proicere; de voluntario autem, inquantum quidem sapiens vult hoc pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias » (μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις [ὅσα διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται], ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις· αἱρεταὶ γάρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται: Eth. III 1, 1110 a 11. *S. Thom.* lect. 1 n. 390; cf. lect. 2). Quae per iram et concupiscentiam fiunt, voluntaria esse ostendit l. c. c. 3; cf. *S. Thom.* lect. 4 n. 426 sqq.). *S. Thomas:* « Concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium » (S. th. I-II 6, 7). « Quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario » (l. c. a. 6; cf. IV Dist. 29 a. 1; Qdl. V a. 10).

Ad 914. *Aristoteles:* Ἔοικε δὴ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος: Eth. III 1, 1110 b 15; cf. 1110 a 2; *S. Thom.* lect. 2 n. 405; lect. 1 n. 387; S. th. I-II 6, 4 et 5.

Ad 915. « Postquam Philosophus determinavit de involuntario per violentiam, hic [Eth. III 2] determinat de involuntario per ignorantiam... Dicit ergo, quod hoc quod fit propter ignorantiam, ita scil. quod ignorantia sit causa eius, universaliter est non voluntarium, ex hoc, quod actus voluntatis non fertur in illud. Non enim potest actus voluntatis ferri in id quod est penitus ignoratum, cum obiectum voluntatis sit bonum cognitum. Sed tunc solum id quod ex ignorantia causatur, dicitur involuntarium quasi voluntati contrarium, quando postquam cognoscitur inducit tristitiam et poenitudinem, quae est tristitia circa ea quae quis fecit » (τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν: 1110 b 18. *S. Thom.* lect. 3 n. 406 sq.; cf. S. th. I-II 76, 3).

Caput III

DE ACTU MORALI FORMALITER CONSIDERATO SEU DE MORALITATE

§ 1. De essentia moralitatis

Thesis 7: *Subiectum proprium seu materia moralitatis est actus humanus internus seu elicitus a voluntate deliberata; moralitas autem ipsa seu forma moralitatis non consistit in libertate neque in denominatione mere extrinseca aut relatione aliqua rationis, sed in relatione transcendentali actus humani ad regulam morum.*

916. St. qu. 1. Moralitatem omnes intelligunt id, vi cuius actus humani ut humani seu ut liberi et deliberati dicuntur boni vel mali. Potest enim actus humanus dici bonus vel malus aut secundum genericam rationem actus humani — et ita dicitur bonus vel malus moraliter; aut secundum specificam aliquam considerationem, ut est artificialis — et ita dicitur bonus vel malus non moraliter, sed artificialiter consideratus, sicut quis dicitur bene vel male pingere.

Moralitas igitur est forma, qua actus humani tamquam materia dicuntur boni vel mali moraliter. Sed actus humanus est duplex:

internus, elicitus a voluntate, et externus seu actus imperatus. In thesi dicimus solum actum humanum internum esse materiam seu subiectum proprium moralitatis. Formam vero moralitatis dicimus consistere in relatione transcendentali huius actus ad regulam morum, quae est ratio humana, derivata a ratione divina ordinante res ad finem ultimum (n. 947—951). Sicut igitur actus artificiosus dicitur bonus et malus per relationem ad regulam artis, ita actus humanus dicitur bonus et malus per relationem ad regulam morum. Hanc autem relationem transcendentalem esse dicimus seu intrinsecus imbibitam in actu interno voluntatis deliberatae.

2. Aliqui reponunt moralitatem in libertate ; quae sententia attribuitur Scoto et Durando. Alii dicunt eam esse ens rationis tantum aut denominationem mere extrinsecam : ita Vázquez. Secundum M. Scheler (1875—1928) et D. v. Hildebrand (nat. 1889) subiectum proprium et immediatum moralitatis est persona humana. Doctrina in thesi expressa est S. Thomae.

917. Prob. th. I p.: Subiectum proprium seu materia moralitatis est actus humanus internus seu elicitus a voluntate deliberata. Ex eo quod moralitas de solo actu elicito a voluntate deliberata dicitur formaliter : Illud est subiectum proprium moralitatis, de quo solo dicitur formaliter. Atqui moralitas de solo actu elicito a voluntate deliberata dicitur formaliter. Ergo actus elicitus a voluntate deliberata est subiectum proprium moralitatis.

Prob. min. Moralitas secundum usum loquendi dicitur de actibus humanis a voluntate libera elicitis et imperatis, de persona humana, de lege et obiecto actuum humanorum, de moribus. Solus tamen actus a voluntate deliberata elicitus dicitur moralis ratione sui seu formaliter ; cetera vero moralia non dicuntur nisi propter diversas habitudines causales ad ipsum : persona humana vocatur moraliter bona vel mala propter actus a voluntate deliberata elicitos moraliter bonos vel malos ; actus a voluntate deliberata imperatus denominatur moralis, quia moralis est actus elicitus, a quo causatur ; obiectum dicitur morale tamquam specificativum actus moralis, lex tamquam regula ipsius, mos tamquam dispositio ad ipsum.

Nota. Argumento nostro ostenditur solum actum humanum internum esse moralem formaliter ; hoc competere omni actui humano interno patet ex n. 927.

Prob. II p.: Moralitas ipsa seu forma moralitatis non consistit in libertate. Ex eo quod libertas est materia moralitatis : Moralitas non consistit in eo, quod est materia moralitatis. Atqui libertas seu actus liber est materia moralitatis. Ergo moralitas non consistit in libertate.

Min. ex eo patet, quod moralitas tamquam proprietas dicitur de actu libero, qui ipse formaliter per libertatem constituitur.

Prob. III p.: Moralitas non consistit in denominatione mere extrinseca. Ex eo quod moralitas intrinsecus et formaliter inest in actibus humanis: Non est denominatio mere extrinseca, quod intrinsecus et formaliter inest. Atqui moralitas intrinsecus et formaliter inest in actibus humanis. Ergo non est denominatio mere extrinseca.

Mai. patet ex notione denominationis mere extrinsecae (cf. n. 110).

Prob. min. In eo intrinsecus inest moralitas, de quo primo dicitur, et a quo cetera denominantur moralia, ut patet ex dictis in n. 167 de analogia attributionis, quae est secundum denominationem extrinsecam. Moralitas autem primo dicitur de actibus humanis internis, et cetera ab iis denominantur moralia, ut patet ex I p.

Prob. IV p.: Moralitas non consistit in relatione rationis. Ex eo quod moralitas exsistit independenter a mentis fictione: Non consistit in relatione rationis, quod est in rerum natura independenter a mentis fictione. Atqui moralitas est in rerum natura independenter a mentis fictione. Ergo non consistit in relatione rationis.

Mai. patet ex notione entis rationis, quod est ens fictum (cf. n. 110), *min.* ex conceptu moralitatis, quae ab omnibus concipitur tamquam aliquid, quod formaliter exsistit independenter a mentis fictione.

Prob. V p.: Moralitas consistit in relatione transcendentali ad regulam morum. Ex eo quod actus humanus constituitur moraliter bonus vel malus relatione transcendentali ad obiectum, prout subest regulae morum: Moralitas est forma, qua actus humani sunt boni vel mali moraliter. Atqui forma, qua actus humani sunt boni vel mali moraliter, est relatio transcendentalis ad regulam morum. Ergo actus humani sunt boni vel mali moraliter relatione transcendentali ad regulam morum.

Prob. min. Actus humanus est indeterminatus ad bonum et malum moraliter, ut patet ex libertate defectibili actus humani. Forma autem, qua actus, qui est indeterminatus ad bonum et malum morale, constituitur bonus vel malus moraliter, est eius conformitas vel difformitas cum regula morum; nam actus indeterminatus ad bonum vel malum non est sibi ipse regula, sed est determinandus secundum aliquam regulam. Conformitas autem vel difformitas actus humani cum regula morum est specificatio actus humani, ut est moralis; conformitate enim et difformitate cum regula morum actus humanus constituitur bonus et malus, bonitas autem et malitia sunt supremae species moralitatis. Specificatio vero actus humani, ut est moralis, est relatio transcendentalis actus humani ad obiectum, prout subest regulae morum, quia, sicut specificatio actus, ut sic, est relatio transcendentalis actus ad obiectum, ita specificatio actus, ut est moralis, est relatio transcendentalis ad obiectum, ut est morale, seu ut subest regulae morum. Sed relatio transcendentalis actus humani ad obiec-

tum, prout subest regulae morum, est relatio transcendentalis ad regulam morum, ut per se patet.

918. Coroll. 1. Ergo b o n i t a s moralis consistit in relatione transscendentali conformitatis, malitia moralis in relatione transcendentali difformitatis actus humani ad regulam morum.

2. Ergo moralitas actus e x t e r n i imperati est denominatio extrinseca a moralitate actus interni. Moralitas de actu interno, de actu externo, de lege, de obiecto etc. secundum analogiam attributionis dicitur ita, ut primum analogatum, in quo moralitas formaliter intrinsecus salvatur, sit actus internus, cetera vero ab hoc moralia denominentur secundum extrinsecam denominationem.

919. Schol. 1. Doctrina in thesi enuntiata etiam exprimi potest dicendo moralitatem formaliter consistere in respectu transcendentali actus humani ad obiectum suum non praecise sumptum, sed ut subest regulae morum. Ratio enim mediante obiecto ordinat actum humanum, ut sit conformis vel difformis cum regula morum, proponendo obiectum tamquam conforme vel difforme cum regula morum. Quare relatio transcendentalis ad obiectum morale est relatio transcendentalis ad regulam morum.

2. Si quis libere cogitat de regula morum, hoc ipso, quod eius actus (humanus) habet pro obiecto regulam morum, hic actus habet relationem ad regulam morum. At refertur ad regulam morum mere materialiter seu obiective, non formaliter consideratam, ut est regulans et mensurans actum speciali modo. Quare non in illa relatione ad regulam morum consistit huius actus moralitas, sed in ea, qua refertur ad regulam morum formaliter consideratam, ut est regulans et mensurans hunc actum speciali aliquo modo.

920. Obi. *Contra I p.* 1. Non habet pro subiecto proprio actum internum elicitum a voluntate deliberata, quod dicitur de actu externo a voluntate imperato. Atqui moralitas dicitur de actu externo a voluntate imperato. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod dicitur per denominationem extrinsecam, *nego* ; quod dicitur formaliter intrinsecus, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui moralitas formaliter intrinsecus inest in actu externo imperato. *Probo.* Si actus externus auget bonitatem et malitiam moralem, moralitas in actu externo inest formaliter intrinsecus. Atqui actus externus auget bonitatem et malitiam moralem. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si auget propter actum internum a voluntate elicitum, quo efficaciter imperatur actus externus, *nego* ; si non auget propter actum internum . . . , *conc. Contradist. min.*

Contra II III IV p. 1. Non consistit in relatione transcendentali ad regulam morum, quod consistit in relatione actus humani ad obiectum morale. Atqui moralitas consistit in relatione actus humani ad obiectum morale. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si relatio actus humani ad obiectum morale non est ipsa relatio transcendentalis ad regulam morum, *conc.* ; si est ipsa relatio transcendentalis ad regulam morum, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui moralitas non consistit in relatione transcendentali actus humani ad regulam morum. *Probo.* Non consistit in relatione transcendentali ad regulam

morum, quod nondum habetur, habita relatione transcendentali ad regulam morum. Atqui habita relatione transcendentali ad regulam morum, nondum habetur moralitas. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Habita relatione transcendentali ad regulam morum formaliter consideratam, *conc.* ; habita relatione transcendentali ad regulam morum materialiter consideratam, *nego. Contradist. min.* (cf. schol. 2).

3. Atqui moralitas non consistit in relatione transcendentali ad regulam morum formaliter consideratam. *Probo.* Non consistit in relatione ad regulam morum formaliter consideratam, quod est denominatio extrinseca et relatio rationis. Atqui moralitas est denominatio extrinseca et relatio rationis. Ergo. *Resp. Conc. mai.* ; *dist. min.* : Quatenus dicitur de subiecto suo proprio, de actu humano interno, *nego* ; quatenus secundum analogiam attributionis de aliis tamquam de analogatis minus principalibus dicitur, *conc. Dist. consq.*

4. Atqui moralitas, etiam quatenus dicitur de actu humano interno, non consistit in relatione transcendentali ad regulam morum. *Probo.* Quod consistit in libertate, non consistit in relatione transcendentali ad regulam morum. Atqui moralitas, quatenus dicitur de actu humano interno, consistit in libertate. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod consistit in libertate absolute considerata, *conc.* ; in libertate, prout refertur transcendentaliter ad regulam morum, seu in relatione transcendentali actus liberi ad regulam morum, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *V. Cathrein*, Worin besteht das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen, PhJ 9 (1896) 121—135. *Id.*, Der Begriff des sittlich Guten, PhJ 12 (1899) 19—31; 117—129. *G. Feldner*, Das innerste Wesen der Sittlichkeit nach St. Thomas von Aquin, JPhTh 18 (1904) 308—326. *J. Mausbach*, Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten, PhJ 12 (1899) 303—318; 407—421. *C. Mindorff*, De conceptu moralitatis, Ant 2 (1927) 351—368; 469—482.

Ad 917 sqq. *Aristoteles* de essentia moralitatis diserte non agit, sed quae sit mens eius, apparet ex iis, quae ponit de distinctione bonorum et malorum actuum. « Dicit, quod in malo homine contraria sunt ea quae agit et quae oportet ipsum agere. Agit enim contra intellectum et rationem. Omnis autem intellectus eligit id quod est optimum sibi ipsi. Et ita malus non agit ea quae oportet ipsum agere. Sed hoc convenit virtuoso, qui in omnibus obedit intellectui » (Τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν διαφωνεῖ ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἃ πράττει· ὁ δ' ἐπιεικής, ἃ δεῖ, ταῦτα καὶ πράττει : Eth. IX 8, 1169 a 15. *S. Thom.* lect. 9 n. 1877). *S. Thomas :* « Quia hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quo voluntarium est ; ideo ipsi actus voluntatis qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt ; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentiales ; actus autem imperati a voluntate, eliciti per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, scil. secundum quod sunt a voluntate imperati » (II Dist. 40 a. 1 ; cf. Malo 2, 4 ; C. g. III 9 ; S. th. I 48, 1 ad 2 ; I-II 18, 5). « Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum, inhaeret actioni » (I-II 18, 4 ad 2). « Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena » (I-II 18, 8). « Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina » (I-II 19, 4 ; cf. text. ad 948).

§ 2. De specificativo moralitatis

Thesis 8 : *Prima et specifica moralitas actus humani est ex obiecto morali, secundaria ex circumstantiis et ex fine.*

921. St. qu. 1. Obiectum potest sumi : *a)* late pro omni eo, quod ab actu attingitur ; *b)* stricte pro eo, quod per se primo attingitur ab actu. In thesi obiectum secundo sensu sumitur, quo distinguitur a circumstantiis, quae etiam ipsae attinguntur ab actu, sed secundarie, seu sunt obiectum secundarium actus.

2. Circumstantiae hoc versiculo enumerari solent : Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Praecipua circumstantia est finis. Qua in re tamen probe notandum est finem, prout est circumstantia, non significare finem operis, qui coincidit cum obiecto actus humani, sed finem operantis, quem operans mediante actu a voluntate imperato attingere nititur. Res declaretur exemplo : Cum quis die dominica perficit opus servile, id, quod per se primo intendit — obiectum actus humani et finis operis —, est opus servile, sed sciens esse diem dominicam, etiam hanc circumstantiam temporis (quando) cointendit. Cum perficit opus ad vanam gloriam, haec erit finis operantis, quem operans mediante actu a voluntate imperato, i. e. mediante opere servili attingere nititur.

Obiectum morale est obiectum, prout subest regulae morum, seu prout est mensuratum a regula morum, i. e. prout subest dictamini rationis (regulae proximae), quae illud considerat ut conforme aut difforme legi aeternae (regulae supremae).

922. Prob. th. I p.: Prima et specifica moralitas actus humani est ex obiecto morali. Ex eo quod actus humanus, ut est moralis, specificatur ab obiecto morali : Prima et specifica moralitas actus humani ab eo est, a quo specificatur actus humanus, ut est moralis. Atqui actus humanus, ut est moralis, specificatur ab obiecto morali. Ergo prima et specifica eius moralitas est ab obiecto morali.

Ad min. Actus specificatur ab obiecto seu ab eo, quod per se primo attingit, actus moralis ab obiecto morali, nam fertur in obiectum prout est intellectu cognitum ut conforme aut difforme regulae morum. Quamdiu obiectum non est cognitum ut conforme aut difforme regulae morum, non attingitur ab actu humano ut obiectum morale, neque ex eo actus humanus sortitur speciem moralem.

Prob. II p.: Secundaria moralitas est ex circumstantiis et ex fine. Ex eo quo actus humanus fertur ad circumstantias et ad finem tamquam ad obiectum secundarium morale : Ab eo est secundaria moralitas, a quo actus, ut moralis, secundarie determinatur. Atqui actus,

ut moralis, secundarie determinatur ex circumstantiis et ex fine. Ergo ex circumstantiis et ex fine est secundaria moralitas.

Prob. min. Ab eo secundarie determinatur actus ut moralis, ad quod fertur tamquam ad obiectum secundarium morale; sicut enim actus moralis determinatur specifice seu primarie ab obiecto primario, in quod fertur per se primo, ita determinatur secundarie ab obiecto secundario; et sicut primariam seu specificam moralitatem habet ab obiecto primario seu ab obiecto simpliciter dicto, ita secundariam habet ab obiecto secundario. Iam vero actus ad circumstantias et ad finem fertur tamquam ad obiectum secundarium morale: Actus fertur in circumstantias tamquam in obiectum secundarium, quia fertur in obiectum primarium ut vestitum circumstantiis. Ergo etiam circumstantiae rationem habent obiecti, licet obiecti secundarii. Actus fertur in circumstantias tamquam in obiectum secundarium morale, quia etiam circumstantiis moralitas competit seu habitudo ad regulam morum, ut patet ex st. qu.

923. Coroll. Ergo obiectum morale constituit substantiam actus moralis, circumstantiae sunt extra substantiam actus moralis et quasi accidentia eius. Nam sicut forma substantialis, tamquam intrinsecum specificativum, constituit substantiam rei physicae, ita obiectum, tamquam specificativum extrinsecum actus moralis, substantiam, i. e. essentiam specificam eius constituere dicitur, circumstantiae vero sunt extra essentiam specificam actus seu accidentia eius. Propterea neque valor moralis alicuius actus determinatur primarie difficultatibus superandis, sed obiecto. Distinguantur circumstantiae morales, quae ad regulam morum relationem habent, et circumstantiae mere physicae, quae indifferenter se habent quoad regulam morum. Ita furtum commissum esse feria secunda aut feria tertia ad regulam morum indifferenter se habet et est circumstantia mere physica.

924. Schol. 1. Specificativum immediatum moralitatis non est regula morum, sed obiectum. Regula enim morum non specificat actum moralem nisi mediante obiecto seu proponendo obiectum ut prosequendum vel fugiendum, ut patet ex dictis.

2. Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu: Ut actio sit moraliter bona, requiritur, ut bona sit tum ex obiecto, tum ex circumstantiis, tum ex fine; sed iam erit mala, si secundum unum tantum horum a regula morum deficit. Bonum enim simpliciter est simpliciter perfectum.

925. Obi. *Contra I p.* 1. Non est ex obiecto morali, quod est ex regula morum. Atqui prima et specifica moralitas actus humani est ex regula morum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est ex regula morum tamquam ex specificativo immediato, *conc.;* tamquam ex specificativo mediato, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui specificativum immediatum, ex quo est prima et specifica moralitas actus humani, non est obiectum morale. *Probo.* Finis non est obiectum morale. Atqui specificativum immediatum, ex quo est prima et specifica moralitas actus humani, est finis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Finis operis, *nego ;* finis operantis, *conc. Contradist. min.*

Contra II p. Non est ex circumstantiis, quod non determinatur ex circumstantiis. Atqui secundaria moralitas non determinatur ex circumstantiis. Ergo. *Resp. Conc. mai. ; dist. min. :* Ex circumstantiis moralibus, *nego ;* ex circumstantiis mere physicis, *conc. Dist. consq.*

Bibliographia. *P. Keseling,* Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu bei Plutarch, PhJ 52 (1939) 367 sq.

Ad 921 sqq. *Aristoteles* ostendens, quod virtus, cuius est opus bonum reddere, versetur circa medium, circumstantiarum rationem habendam esse asserit. « Dicit enim quod contingit timere, audere et concupiscere et averti, id est fugere aliquid, et irasci et misereri, et universaliter delectari et tristari magis et minus quam oportet. Quorum utrumque non bene fit. Sed si aliquis timeat et audeat et sic de aliis quae oportet et in quibus oportet et ad quos oportet et cuius gratia oportet et eo modo quo oportet, hoc est medium in passionibus. Et in hoc consistit optimum virtutis. Et similiter circa operationes est superabundantia et defectus et medium. Virtus autem moralis circa passiones et operationes est, sicut circa materiam propriam ; ita quod in iis superabundantia est vitiosa et defectus vituperabilis, sed medium laudatur et recte se habet » (Οἶον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς : Eth. II 5, **1106** b **18**. *S. Thom.* lect. 6 n. 317). Variae actus humani circumstantiae enumerantur ab Aristotele Eth. III 2, **1111** a **2–5** ; cf. S. Thom. lect. 3 n. 414 sqq. ; S. th. I-II 7, 3. « Dicit [Aristoteles] quod principalissimae circumstantiae esse videntur in quibus est operatio, idest obiectum sive materia actus. Et cuius gratia, idest finis. Quia actus specificantur secundum obiecta. Sicut autem materia est obiectum exterioris actus, ita finis est obiectum interioris actus voluntatis » (κυριώτατα... ἐν οἷς ἡ πρᾶξις καὶ οὗ ἕνεκα : Eth. III 2, **1111** a **18**. *S. Thom.* lect. 3 n. 423 ; cf. S. th. I-II 7, 4 ; 18, 6 ; 19, 2 ; 72, 3 ad 2). *S. Thomas :* « In actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scil. est actio : quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate... Alia vero secundum speciem : quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis » (S. th. I-II 18, 4 ; cf. a. 1–3 7 9–11 ; II Dist. 36 a. 5 ; Malo 2, 4 ad 5 ; ad 9). « Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant : quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit, 4 c. de Div. Nom. » (S. th. I-II 18, 4 ad 3).

§ 3. De indifferentia morali

Thesis 9: *Actus humanus in specie consideratus potest esse indifferens moraliter, non vero si consideratur in individuo.*

926. St. qu. 1. Indifferentia moralis est carentia tum conformitatis, tum difformitatis cum regula morum.

2. Actus humanus potest considerari: *a)* in specie, ex parte obiecti tantum, a quo speciem sortitur, abstrahendo a circumstantiis, quibus revera invenitur circumvestitus; *b)* in individuo, concrete seu prout hic et nunc ab homine ponitur circumvestitus omnibus circumstantiis.

3. Docet Scotus nullum esse actum indifferentem ex specie sua, esse vero actus indifferentes in individuo. Secundum Vázquez actus, tum in specie tum in individuo considerati, possunt esse indifferentes. Doctrina S. Thomae, quae est sententia communis, admittit actus in specie consideratos indifferentes, non vero in individuo.

927. Prob. th. I p.: Actus humanus in specie consideratus potest esse indifferens moraliter. Ex eo quod sunt quaedam obiecta actus humani per se indifferentia moraliter: Actus humanus in specie consideratus est actus humanus ex parte obiecti tantum consideratus. Atqui actus humanus ex parte obiecti tantum consideratus potest esse indifferens. Ergo actus humanus in specie consideratus potest esse indifferens moraliter.

Mai. patet ex th. praec.: Actus specificatur ab obiecto.

Min. ex eo probatur, quod sunt quaedam obiecta actus humani, quae per se neque conformia neque difformia sunt regulae morum, ut deambulare, comedere, loqui etc.

Prob. II p.: Actus humanus in individuo consideratus non potest esse indifferens moraliter. Ex eo quod omnis actus humanus ordinatur in aliquem finem ultimum: Actus humanus in individuo consideratus est actus humanus, prout est circumstantiis determinatus. Atqui actus humanus, prout est circumstantiis determinatus, non potest esse indifferens. Ergo actus humanus in individuo consideratus non potest esse indifferens moraliter.

Prob. min. Actus humanus circumstantiis determinatus est actus humanus ad finem aliquem ultimum ordinatus; nam circumstantia finis ultimi in omni actu humano reperitur; homo enim in omni actu humano agit propter finem aliquem ultimum (cf. n. 881—883). Actus autem ordinatus ad finem aliquem ultimum non est indifferens moraliter seu quoad regulam morum. Quod ex eo patet, quod regula morum est ordinatio ad finem ultimum; si igitur finis, quem sibi agens praefigit ut ultimum, vere est eius ultimus finis, actus erit secundum legem et moraliter bonus; si autem finis agentis non est vere eius finis ultimus, actus erit moraliter malus. Ita, qui deambulat honestae recreationis causa, moraliter bene agit, quia agit propter finem a natura intentum seu propter finem ultimum verum; qui vero comedit unice propter delectationem, non sibi praefigit finem ultimum convenientem ac proinde peccat.

928. Coroll. 1. Ergo actus humanus, qui in specie consideratus est indifferens moraliter, caret specifica moralitate proveniente ab obiecto neque moraliter determinatur nisi secundarie.

2. Ergo non datur independentia absoluta Medicinae, Politicae, Artium a regula morum ; quamvis in proprio ipsarum ambitu propriis gaudeant legibus, tamen ab homine exerceri nequeunt sine ordinatione ad finem ultimum.

929. Schol. Probe notetur in thesi sermonem esse de actibus humanis tantum, non de actibus hominis seu indeliberatis, qui ex quadam imaginatione procedunt, ut sunt fricare manus, membra corporis varie disponere etc.

930. Obi. *Contra I p.* Non datur actus humanus in nulla specie morali constitutus (patet ex II p. th.). Atqui actus humanus in specie consideratus, moraliter indifferens, est actus humanus in nulla specie moralitatis constitutus. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* In nulla specie moralitatis constitutus tum ex obiecto specificante actum, tum ex circumstantiis et ex fine, *conc. ;* ex obiecto tantum, *nego. Contradist. min. :* In nulla specie moralitatis constitutus ex obiecto, *conc. ;* ex circumstantiis et ex fine, *nego.*

Contra II p. Datur actus humanus ad finem ultimum non ordinatus. Atqui actus humanus ad finem ultimum non ordinatus est actus humanus, in individuo consideratus, moraliter indifferens. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Ad finem ultimum nullo modo ordinatus, *nego ;* ad finem ultimum non ordinatus explicite et actualiter, *conc. Contradist. min.* Alias difficultates v. sub n. 884.

Bibliographia. *Fr. Olgiati,* S. Tommaso e l'autonomia dell' arte, RFNS 25 (1933) 450—456. *J. Vialatoux,* Morale et Politique, Paris 1931.

Ad 927. *S. Thomas :* « Contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis... non solum habet bonitatem ex obiecto, ... sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia ; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis : unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam vel movet manum aut pedem; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum exsistens » (S. th. I-II 18, 9 ; cf. a. 8 ; II Dist. 40 a. 5 ; Malo 2, 5).

§ 4. De actu humano moraliter malo seu de peccato

931. Definitio peccati. Actus humanus moraliter malus peccatum dicitur, quod definitur a S. Augustino: « dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam » (Contra Faustum c. 27). Subiectum peccati est actus humanus, eius ratio formalis consistit in relatione transcendentali difformitatis actus humani ad regulam morum seu ad legem aeternam. Quia autem relatio haec transcendentalis est ipse actus humanus, prout conotat seu fundat difformitatem cum regula morum, formale peccati est actus humanus, prout fundat privationem conformitatis cum regula morum; materiale est idem actus secundum entitatem suam absolute consideratus (cf. n. 859, 2). Ex quo patet formale peccati commissionis in aliquo positivo consistere (in actu humano), prout tamen conotat seu fundat privationem. Peccatum autem omissionis, quod est voluntarium negativum, in mera privatione consistit actus humani, quatenus voluntas libere privatur actu, quem secundum regulam morum sub datis circumstantiis habere deberet (cf. n. 911).

Quia difformitas cum regula morum est aversio a fine ultimo, qui est Deus, peccatum aversionem a Deo et offensam Dei constituit.

932. Peccatum actuale, peccatum quasi-habituale. A peccato actuali, quod est ipse actus legi aeternae contrarius, distinguenda est prava dispositio ex peccato actuali seu dictamine practico pravo in intellectu et voluntate relicta seu aversio a Deo habitualiter permanens. Quae dispositio, quamquam proprie non est habitus (habitus enim per unum actum non generatur), est tamen aliquid habituale, quod proinde vocari potest peccatum quasi-habituale[1]. Haec dispositio, cum sit aliquid spirituale, per se incorruptibilis est, ac proinde non tollitur nisi per dispositionem contrariam in virtute conversionis efficacis in Deum ut in finem ultimum inductam (cf. n. 881, 4). Potest tamen interea exsistens in peccato habituali ponere actus honestos, quibus tendit in Deum inefficaciter et secundum quid, quin Deum intendat simpliciter et efficaciter ut finem ultimum seu amet super omnia. Hi actus honesti sunt, iis tamen non tollitur habitualis aversio a Deo (cf. n. 888).

933. Peccatum grave et leve. Peccatum distinguitur duplex: grave et leve seu veniale. Peccatum grave est actus humanus, quo homo

---

[1] Theologi peccati habitualis nomine significant maculam peccati, quae non est aliquid positivi, sed mera privatio: in ordine supernaturali privatio gratiae, in ordine naturali privatio rectitudinis moralis naturalis. Nos per peccatum quasi-habituale significamus aliquid positivi, quod privationem hanc seu maculam importat et fundat.

simpliciter et efficaciter avertitur ab ultimo fine suo et quiescit in bono creato; peccatum leve seu veniale est, quo homo inefficaciter quiescit in bono creato et secundum quid, i. e. pro aliquo determinato actu tantum, quo non tollitur ordinatio habitualis ad Deum ut ad finem ultimum (cf. n. 885—888).

Peccatum potest esse veniale aut ex eo, quod actus humanus non est humanus nisi imperfecte ex defectu plenae advertentiae rationis et pleni consensus voluntatis, aut ratione ipsius materiae, quae ea est, quae non possit ordinari in Deum ut in finem ultimum, quae tamen ita levis est, ut non destruat subiectionem hominis ad Deum.

Bibliographia. *A. W. Festugière,* La notion du péché présentée par St. Thomas I-II 71 et sa relation avec la morale aristotélicienne, NSch 5 (1931) 332—341. *J. Gredt,* Die Sünde und ihre Auswirkung im Jenseits, JPhTh 16 (1902) 406—423.

Ad 931. Definitionem peccati a S. Augustino confectam *S. Thomas* exponit S. th. I-II 71, 6; cf. II Dist. 35 a. 2; Malo 2, 1.

Ad 932. *S. Thomas:* «Averti a fine incommutabili est dupliciter: vel in habitu vel in actu tantum. Secundum habitum avertitur, qui sibi alium finem contrarium ponit, et hoc est in peccato mortali; unde qui peccat mortaliter, est sicut recedens a via. In actu vero tantum aliquis avertitur, quando aliquis actum aliquem facit quo in Deum non tendit, ex eo quod inordinate ei quod est ad finem inhaeret, non tamen ita, ut illud quod est ad finem quasi finem constituat, et hoc est in peccato veniali; unde peccans venialiter similatur ei qui nimis moratur in via, et hoc non est averti nisi secundum quid» (II Dist. 42, 1 a. 3 ad 5).

Ad 933. Cf. S. th. I-II 72, 5; q. 88 et 89; II Dist. 42, 1 a. 3—5; Malo q. 7; C. g. III 139; Est autem; 143.

Caput IV

DE REGULA MORALITATIS SEU DE LEGE

§ 1. De lege in genere

934. Diversa legis acceptio. Lex sumitur: *a)* latissime pro regula et mensura cuiuscumque actus; ita lex physica regulat (per modum determinationis ad unum) activitatem virium naturae; *b)* late pro regula, quae regulat et mensurat actum humanum, at non prout humanus, sed prout artificiosus est; ita lex dicitur de regulis artis logicae ceterarumque artium omnium; *c)* stricte de regula propria actus humani, quae regulat actum humanum, ut humanus est et propter finem ultimum positus, cum regula artis regulet actum, prout est positus propter finem aliquem proximum (cf. n. 916 sq.).

935. Legis definitio. Lex stricte sumpta definitur a S. Thoma: « rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata » (S. th. I-II 90, 4). Dicitur lex ordinatio r a t i o n i s , quia regulare et mensurare actum humanum ad rationem pertinet. Est tamen lex ordinatio rationis p r a c t i c a e seu rationis i m p e r i u m , quod est actus rationis adiuncta voluntate (cf. n. 602). Actus autem humanus cum essentialiter sit nisus seu tendentia ad finem, et ad finem ultimum, mensuratur et regulatur secundum finem ultimum. Ideo, quia rationis est habitudinem actus ut medii ad finem perspicere, lex est actus rationis regulantis et mensurantis actum secundum finem ultimum. Sed regulare et mensurare actum secundum finem ultimum est ordinare eum ad finem ultimum. Quare lex est ordinatio rationis ad finem ultimum seu rationis imperium, quo actus ad finem ultimum ordinatur.

Cum autem finis sit bonum et tota rerum universitas ad unum finem communem ultimum ordinetur, finis ultimus totius universi est bonum commune totius universi, Deus, seu bonum divinum (cf. n. 822 854—857). Quare lex est ordinatio rationis a d b o n u m c o m m u n e .

Sed aliter ordinantur ad bonum commune seu divinum creaturae rationales, aliter irrationales. Irrationales ordinantur ad participandum bonum commune materialiter tantum, essendo et operando, rationales vero ad illud participandum formaliter, ut bonum divinum est, seu cognoscitive per modum beatitudinis, sive imperfectae in hac vita sive perfectae in altera vita. Sola namque creatura rationalis capax est assequendi bonum divinum formaliter, quatenus mediante cognitione intellectiva capax est, ut bonum divinum fiat suum. Exinde ordinatio ipsa ad bonum commune, seu lex, participata est creaturis irrationalibus materialiter tantum seu naturaliter, impressione mere naturali (tamquam lex physica), quatenus ipsa natura sua determinantur, ut sint et operentur secundum legem; creaturis vero rationalibus cognoscitive seu formaliter, ut ordinatio rationis est, quatenus eam cognoscunt et mediante hac cognitione seipsas ad bonum seu beatitudinem ordinant. Actus igitur, quo his participatur lex, est actus, quo in legis notitiam deducuntur. Qui actus vocatur promulgatio. Quare lex dicitur ordinatio p r o m u l g a t a .

Cum autem lex sit ordinatio ad bonum commune, non potest promulgari nisi ab eo, cuius est ordinare in bonum commune. Sed bonum commune duplex est: beatitudo perfecta et imperfecta. Ordinare ad beatitudinem perfectam solius Dei est, cum solius primi principii sit movere ad id, quod est ultimum simpliciter; ordinare ad beatitudinem imperfectam etiam principis est civitatis. Homines enim ordinantur ad beatitudinem imperfectam mediante societate civili, cuius caput est princeps. Quare etiam principis est ordinare ad beatitudinem imperfectam, subordinate tamen ad Deum et dependenter

ab ipso; nam beatitudo imperfecta essentialiter ordinatur ad perfectam dependetque ab ea. Exinde lex dicitur promulgata ab eo, qui habet curam communitatis, i. e. aut ab eo, qui curam habet totius universitatis rerum, a Deo, aut ab eo, qui curam civitatis habet, a principe.

936. Legis divisio. Lex potest considerari: *a)* essentialiter, in supremo regulante et mensurante, in Deo; *b)* participative, in regulato et mensurato, in creatura rationali. Lex essentialiter considerata in supremo regulante et mensurante est lex aeterna, quae definitur: « ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum » (S. Thom., S. th. I-II 93, 1). Est igitur lex aeterna ordinatio in mente divina ab aeterno exsistens directiva totius rerum universitatis ad finem ultimum seu bonum commune. Haec lex aeterna dicitur, quia active est promulgata ab aeterno, quatenus actus divinus est aeternus, passive vero promulgatur in tempore, quatenus creaturae nonnisi in tempore incipiunt esse et nonnisi in tempore recipiunt legis aeternae impressionem.

Lex considerata participative est aut naturalis, aut positiva, quatenus est participatio seu promulgatio legis aeternae, quae fit mediante ipsa natura seu mediante inclinatione naturali, aut mediante revelatione seu communicatione speciali. Quatenus haec communicatio specialis est revelatio divina aut promulgatio facta a legislatore humano, distinguitur lex positiva divina et lex positiva humana. Lex positiva divina est aut positiva per accidens tantum, aut per se. Est positiva per accidens tantum, si ea, quae in lege naturali iam continentur, Deus revelatione promulgat, ut omnes facilius et securius in eorum cognitionem deveniant; ita decalogus, si excipitur praeceptum tertium de sanctificatione sabbati, est lex positiva per accidens tantum. Est positiva per se, *a)* quatenus ea, quae determinate in lege naturali non continentur, Deus ut princeps totius universi determinat immediate per se: lex divina per se positiva naturalis; *b)* quatenus Deus, ordinando hominem ad finem supernaturalem, hunc ordinem supernaturalem lege positiva supernaturali determinat. Lege positiva supernaturali Deus instituit societatem supernaturalem, Ecclesiam, cui competit ius ferendi leges ecclesiasticas. Similiter lex positiva humana potest esse positiva per se et per accidens tantum. Est positiva per accidens tantum, si legislator praecepta legis naturalis seu ea, quae tamquam conclusiones necessariae ex principiis generalissimis legis naturalis deducuntur, specialiter promulgat, ut facilius in omnium notitiam deveniant et etiam sanctione positiva muniantur; est positiva per se, si est accuratior determinatio eorum, quae in lege naturali indeterminate continentur. Lex humana, positiva per accidens tantum, a S. Thoma et a iuris-

consultis Romanis dicitur ius gentium, lex vero humana, positiva per se, est lex civilis stricte sumpta.

Bibliographia. *G. La Pira,* Il concetto di legge secondo San Tommaso, RFNS 22 (1930) 208—217. *O. Lottin,* La définition classique de la loi, RNSPh 27 (1925) 243—273. *S. Orzechowski,* Sulla legge morale e naturale secondo San Tommaso d'Aquino, Gr 3 (1922) 558—571. *M. Wittmann,* Gesetz und Sittengesetz, PhJ 51 (1938) 292—316.

Ad 935 sq. *Aristoteles* legis naturam illustrat, cum legem civilem necessariam esse ostendit in Eth. X 10. « Quia oportet eum qui est futurus bonus, bene nutriri et consuescere, et quod postea vivat secundum adinventiones rectarum viarum, ita quod abstineat a pravis, sive propria voluntate sive etiam contra suam voluntatem coactus. Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur per aliquem intellectum, qui habeat et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat fortitudinem, idest vim coactivam... quam... non habet praeceptum paternum, neque cuiuscumque alterius hominis persuadentis, qui non sit rex, vel in aliquo alio principatu constitutus. Sed lex habet coactivam potestatem, inquantum est promulgata a rege vel principe. Et est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente ad bonum. Unde patet, quod lex necessaria est ad faciendum homines bonos » (Ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ: 1180 a 21. *S. Thom.* lect. 14 n. 2153). *S. Thomas :* « In operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum [propositio]... Est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis » (S. th. I-II 90, 1 ad 2 ; cf. 91, 1 c.). « Firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune » (I-II 90, 2 ad 3 ; cf. 96, 1 ; In Eth. V lect. 2 n. 902 sq. ; lect. 3 n. 925 ; II Dist. 41, 1 a. 1 ad 4 ; III Dist. 37 a. 2 sol. 2 ad 5). « Ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta ; non tamen quae proprie habeant rationem legis » (S. th. I-II 90, 3 ad 3 ; cf. 97, 3 ad 3 ; II-II 50, 1 ad 3). « Promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem » (I-II 90, 4 ; cf. Ver. 17, 3). « Cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege : ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative » (I-II 90, 1 ad 1). De divisione legis cf. I-II q. 91. « Dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile » (I-II 95, 4 ; cf. In Eth. V lect. 12 [cit. ad 938] ; II-II 57, 3 [cit. ad 979]).

§ 2. De lege naturali et civili

Thesis 10 : *Inest in mente humana legis aeternae participatio naturalis, lex naturalis, ex qua dimanat lex civilis tamquam accuratior determinatio legis naturalis.*

937. St. qu. 1. Supponimus dari legem aeternam in Deo, cum detur providentia divina, quae legem aeternam supponit (cf. n. 854—857).

2. Cum lex sit regula propria actus humani, actus autem humanus reguletur mediante cognitione, participatio omnis legis fieri debet mediante cognitione seu promulgatione. Hoc posito, asserimus inesse in mente humana legis aeternae participationem naturalem. Quo igitur non dicimus in mente humana inesse legis aeternae participationem non cognoscitivam, quod contradictorium esset, sed eo tantum sensu hanc participationem naturalem vocamus, quatenus mediante ipsa natura humana fit, seu quatenus mediante ipsa natura humana mens in notitiam legis aeternae deducitur.

3. Nomine legis civilis intelligimus legem civilem stricte sumptam seu legem humanam per se positivam. Lex enim humana, positiva per accidens tantum, derivatur a lege naturali tamquam conclusio ex principiis et revera non est lex humana, sed naturalis, cui accidit promulgari positive et muniri sanctione positiva (cf. n. 936). Et notandum, quod lex civilis non est nisi de actibus externis; nam «de his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent» (S. th. I-II 91, 4 c.). Quamvis ergo lex humana accuratius determinet ea, quae in lege naturali indeterminate tantum continentur, tamen hoc praestare nequit nisi quoad ea, quae extrinsecus apparent.

938. Prob. th. I p.: Inest in mente humana legis aeternae participatio naturalis, lex naturalis. Ex eo quod in mente humana inest cognitio inclinationis naturalis: Legis aeternae participatio naturalis est, quae fit mediante ipsa natura seu mediante inclinatione naturali, quatenus mediante inclinatione naturae mens in notitiam legis deducitur. Atqui in mente humana inest legis aeternae participatio, quae fit mediante ipsa natura. Ergo in mente humana inest legis aeternae participatio naturalis.

Prob. min. Inest in mente humana inclinatio naturalis cognita seu cognitio inclinationis naturalis, ut patet tum ex experientia, qua manifeste constat mentem humanam cognoscere inclinationes naturae humanae, tum a priori ex eo, quod natura humana est natura rationalis, quae capax est, ut cognoscat seipsam et inclinationes suas. Inclinatio autem naturalis est ordinatio divina passiva considerata, prout est in creatura, a Deo ad finem suum naturaliter inclinata seu ordinata. Cum autem ordinatio divina sit lex aeterna, cognitio ordinationis divinae mediante inclinatione naturali manifestat legem aeternam: est legis aeternae participatio naturalis seu lex naturalis.

Prob. II p.: Ex lege naturali dimanat lex civilis tamquam accuratior determinatio legis naturalis. Ex ordinatione naturali hominis ad societatem civilem: Si lex naturalis ordinat hominem ad societatem civilem, ex lege naturali dimanat lex civilis tamquam accuratior de-

terminatio legis naturalis. Atqui lex naturalis ordinat hominem ad societatem civilem. Ergo ex lege naturali dimanat lex civilis tamquam accuratior determinatio legis naturalis.

Min. patet ex natura hominis sociali (cf. n. 905 sq. et n. 1007—1010).

Prob. mai. quoad 1. p. ex eo, quod societas civilis constitui non potest sine lege civili, quae determinet modum, quo cives in bonum commune conspirent; *quoad 2. p.* ex eo, quod societas civilis multipliciter constitui potest, neque inclinatio naturalis determinat modum, quo constituatur et regatur, sed dictat tantum eam esse constituendam et regendam modo, qui conveniat bono communi. Hominum igitur est libera determinatione haec determinare, in qua determinatione consistit lex humana seu civilis, quae proinde ex lege naturali dimanat tamquam accuratior huius determinatio (cf. n. 1000 1030 1033 1044, 2).

939. Coroll. 1. Ergo lex naturalis manifestatur inclinatione naturali et eo promulgatur, quod ens rationale cognoscit inclinationem suam naturalem. Inclinatio autem naturalis intelligitur ordo inditus naturae, identificatus cum ipsa (relatio transcendentalis), non inclinatio aliqua superaddita, acquisita (passio aut habitus, cf. n. 969—972), quae potest esse deordinata et legi naturae contraria.

2. Ergo « secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae » (S. Thom. S. th. I-II 94, 2).

Triplex potest distingui in homine inclinatio naturalis: quatenus est substantia et animal et rationalis. Quatenus est s u b s t a n t i a , inclinatur ad conservandum esse suum, et secundum hanc inclinationem lex naturalis vetat suicidium et praecipit ea, quae spectant conservationem in esse, ut est nutritio. Quatenus est animal, inclinatur ad conservandam speciem suam per generationem et educationem liberorum, et secundum hanc inclinationem sunt praecepta omnia, quae spectant generationem, matrimonium, educationem liberorum. Quatenus est r a t i o n a l i s , inclinatur ad veritatem cognoscendam et ad socialiter vivendum, et secundum hanc inclinationem lex naturalis praecipit, ut homo ignorantiam vitet et alios non offendat, cum quibus debet conversari.

3. Ergo primum praeceptum legis naturalis, quod cetera praecepta omnia virtualiter in se continet, est: Bonum est faciendum, malum vitandum. Bonum enim est, quod est conveniens seu secundum naturae inclinationem. Hoc praeceptum proinde est principium primum ordinis practici. Cum autem bonum, quod est faciendum, sit bonum m o r a l e seu id, quod est ordinatum in finem ultimum, primum praeceptum legis naturalis etiam enuntiari potest: Finis ultimus est super omnia amandus et in omnibus appetendus. Quare primum hoc praeceptum fundatur in inclinatione naturali hominis ad finem

ultimum seu in appetitu naturali beatitudinis tum in communi tum in particulari (cf. n. 892, 1).

4. Ergo lex naturalis est necessaria hypothetice, i. e. supposita rerum creatione, lex vero positiva est libera ordinatio seu posita a libera voluntate; nam etsi lex naturalis dictat determinationem esse faciendam, seu legem positivam esse ferendam, modum tamen huius determinationis accurate non determinat, sed relinquit arbitrio legislatoris, cui hoc unum praecipit: determinationem faciendam esse seu legem positivam ferendam esse, secundum quod expedit bono communi.

5. Ergo lex naturalis est immutabilis seu proprie mutari omnino non potest, fundatur enim super ipsam naturam, quae mutari nequit; potest tamen mutari improprie per mutationem materiae, circa quam versatur, cum haec mutatur propter ci cumstantias occurrentes: Depositum non est reddendum, cum petitur in damnum alicuius. Neque ipse Deus dispensare potest a lege naturali nisi mutando materiam: ita Deus ut dominus rerum omnium potest permittere, ut homo auferat rem, quae alterius erat; ipsa enim Dei permissione transfertur dominium in alterum.

6. Ergo lex civilis est evolutio quaedam legis naturalis, continueturque in ea indeterminate.

940. Schol. «Lex naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis: sive competant ei ex natura generis [animalis], ut generare, comedere et huiusmodi; sive ex natura speciei [rationalis], ut ratiocinari et huiusmodi» (S. Thom., Suppl. 65, 1). Lex naturalis est conceptio seu cognitio in actu secundo; dicitur naturaliter indita; non quasi ipsa cognitio, sive in actu secundo sive in actu primo (idea), sit innata, sed quia innata est homini inclinatio et facilitas statim, ubi primum rationis usus evigilat, abstrahendi ex sensilibus notiones communissimas ordinis practici (ut est notio boni et mali) et formulandi ex iis principia universalissima ordinis practici. Lex naturalis eo distinguitur a synderesi, quod haec est «habitus naturalis primorum principiorum operabilium quae sunt naturalia principia iuris naturalis» (Ver. 16, 1) seu actus primus, illa vero actus secundus seu actualis cognitio legis aeternae.

Ad legem naturalem reductive pertinent etiam conclusiones ex primis principiis deductae, quae constituunt legem naturalem secundariam seu applicatam ad progressum individui vel societatis in rebus humanis, politicis, oeconomicis, socialibus.

Lex naturalis pariter distinguenda est a conscientia morali, quae est applicatio legis naturalis ad casum particularem, seu iudicium rationis, quod applicat principia practica seu legem naturalem ad determinatum casum particularem et dictat, quid hic

et nunc agendum sit secundum legem naturalem. Conscientia speculative tantum applicat, cum prudentia practice applicet, ultimo iudicio practico (cf. n. 960).

941. Obi. *Contra I p.* 1. Legis aeternae participatio naturalis est participatio non cognoscitiva. Atqui lex naturalis non est participatio non cognoscitiva. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Participatio, quae dicitur naturalis, quia mediante inclinatione naturali mens humana in notitiam legis aeternae deducitur, *nego* ; quae dicitur naturalis, i. e. non cognoscitiva, *conc. Conc. min.* ; *dist. consq.*

2. Atqui lex naturalis non est participatio legis aeternae, qua mens humana mediante inclinatione naturali in notitiam legis aeternae deducitur. *Probo.* Quod est conceptio homini naturaliter indita, non est participatio legis aeternae, qua mens humana mediante inclinatione naturali in notitiam legis aeternae deducitur. Atqui lex naturalis est conceptio homini naturaliter indita. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae dicitur indita, quia innata est ipsa cognitio sive in actu secundo sive in actu primo, *conc.* ; quae dicitur indita, quia innata est facilitas ad cognitionem acquirendam, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui haec facilitas est ipsa cognitio legis naturalis saltem in actu primo seu cognitio habitualis legis naturalis. *Probo.* Synderesis est ipsa cognitio legis naturalis in actu primo seu cognitio habitualis legis naturalis. Atqui haec facilitas est synderesis. Ergo. *Resp. Conc. mai.* ; *dist. min.* : Facilitas acquisita eo, quod acquiruntur notiones communissimae ordinis practici, *conc.* ; facilitas innata identificata cum ipsa natura humana ad acquirendas has notiones communes et, mediantibus eis, synderesim, *nego. Dist. consq.*

Contra II p. 1. Non dimanat ex lege naturali tamquam accuratior determinatio legis naturalis, quod constat conclusionibus derivatis ex lege naturali. Atqui lex civilis constat conclusionibus derivatis ex lege naturali. Ergo. *Resp. Conc. mai.* ; *dist. min.* : Lex civilis stricte sumpta seu lex humana per se positiva, *nego* ; lex civilis non stricte sumpta seu lex humana per accidens tantum positiva, *conc. Dist. consq.*

2. Atqui etiam lex civilis stricte sumpta constat conclusionibus derivatis ex lege naturali. *Probo.* Quod est evolutio quaedam legis naturalis et continetur in ea virtualiter, constat conclusionibus derivatis ex lege naturali. Atqui etiam lex civilis stricte sumpta est evolutio quaedam legis naturalis et continetur in ea virtualiter. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod ita continetur virtualiter in lege naturali, ut ex ea evolvatur sine determinatione libera positiva legislatoris humani, *conc.* ; quod ita continetur virtualiter, ut non evolvatur nisi determinatione libera positiva legislatoris humani, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *F. Bednarski*, Propria principia Ethicae methodo axiomatica ordinandae, Ag 32 (1955) 3—20. *O. Lottin*, Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs, Gr 8 (1927) 152—153.

Ad 938 sq. *Aristoteles* dicit, « quod politicum iustum dividitur in duo : quorum unum est iustum naturale, aliud est iustum legale. Est autem haec eadem divisio cum divisione quam iuristae ponunt, scil. quod iuris aliud est naturale, aliud est positivum. Idem enim nominant ius, quod Aristoteles iustum nominat... Videtur autem esse contrarietas quantum ad hoc, quod politicum idem est quod civile ; et sic id quod apud Philosophum ponitur ut divisum, apud iuristas videtur poni ut dividens, nam ius civile ponunt partem iuris positivi. Sed attendendum est, quod aliter sumitur politicum vel civile hic apud Philosophum, et aliter apud iuristas. Nam Philosophus hic nominat politicum iustum vel civile ex usu, quo cives utuntur ; iuristae autem nominant

ius politicum vel civile ex causa, quod scil. civitas aliqua sibi constituit. Et ideo hoc convenienter a Philosopho nominatur legale, id est lege positum, quod et illi dicunt positivum. Convenienter autem per haec duo dividitur iustum politicum. Utuntur enim cives et iusto eo quod natura menti humanae indidit, et eo quod est positum lege. Deinde... manifestat iustum naturale dupliciter. Uno modo secundum effectum vel virtutem, dicens : iustum naturale est, quod habet ubique eandem potentiam et virtutem ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit eo quod natura, quae est huius iusti causa, eadem est ubique apud omnes. Iustum vero ex positione alicuius civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur iurisdictioni illius civitatis vel principis. Alio modo manifestat hoc iustum secundum causam, cum dicit, quod iustum naturale non consistit in videri vel non videri, idest non oritur ex aliqua opinione humana, sed natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his ; quaedam vero studio hominum adinventa, et quae sunt propinqua ; ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita, quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non furandum, et similia. Alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia. Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem, secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem natura est hominis, ... prout scil. secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, inquantum scil. homo est rationale animal, vocant iuristae ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda, et quod legati apud hostes sint tuti, et alia huiusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a Philosopho accipitur » (Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει : Eth. V 10, 1134 b 18. *S. Thom.* lect. 12 n. 1016 sqq.). *S. Thomas :* « Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae... : uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis ; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae... Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur » (S. th. I-II 93, 6). « Cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ... manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scil. ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura l e x n a t u r a l i s dicitur... Participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur : nam lex est aliquid rationis » (I-II 91, 2 c. et ad 3 ; cf. IV Dist. 33, 1 a. 1 ; C. g. III 129). « Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur l e g e s h u m a n a e , servatis aliis

conditionibus quae pertinent ad rationem legis » (S. th. I-II 91, 3). « Cum lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna... Lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam : et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua : et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam » (I-II 93, 3 c. et ad 2). « A lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo, sicut conclusiones ex principiis ; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium » (I-II 95, 2 ; cf. III Dist. 37 a. 3 ; IV Dist. 15, 3 a. 1 sol. 4 ; a. 2 sol. 1 ; C. g. III 123 : Ulterius autem ; et text. ad 1008). « Primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, "Bonum est quod omnia appetunt". Hoc est ergo p r i m u m p r a e c e p t u m legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae » (S. th. I-II 94, 2 ; cf. 72, 5 [cit. ad 948]). « Lex naturalis potest intelligi m u t a r i dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari : multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scil. aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum » (I-II 94, 5 ; cf. 97, 1 ad 1 ; 100, 8 ; II-II 57, 2 ad 1 ; In Eth. V lect. 12 n. 1025 sqq. ; Malo 3, 1 ad 17). « C o n s c i e n t i a... nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter : uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit : alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non... Secundum hunc modum duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus » (Ver. 17, 1 ; cf. II Dist. 24, 2 a. 4 ; S. th. I 79, 13 ; I-II 19, 5).

§ 3. De sanctione legis

Thesis 11 : *Lex aeterna et lex naturalis obligant in virtute sanctionis naturalis, tum perfectae tum imperfectae; lex civilis in virtute legis naturalis seu sanctione legis naturalis obligat; praeterea ipsa lex naturalis requirit, ut lex civilis etiam sanctione positiva muniatur.*

942. St. qu. 1. O b l i g a t i o ligatio quaedam est. Omnis lex ligat seu obligat sibi subdita. Lex physica ligat seu obligat improprie entia irrationalia naturali necessitate, lex proprie dicta obligat proprie entia rationalia cognitione, quatenus cognoscunt sibi hoc vel illo modo

libere agendum esse vel ab aliquo agendi modo sibi abstinendum esse, seu se libere debere hoc vel illo modo agere vel non agere.

2. Sanctionis nomine intelliguntur praemia et poenae a legislatore statuta pro observantibus vel transgredientibus legem a se latam. Sanctio distinguitur naturalis et positiva. Sanctio naturalis in praemiis et poenis consistit, quae sequuntur per se actus secundum vel contra legem, sanctio positiva consistit in praemiis et poenis positivis a legislatore statutis. Praemia autem et poenae positivae sunt, quae non sequuntur per se actus secundum vel contra legem, sed libera legislatoris voluntate statuuntur.

Praeterea distinguenda est sanctio perfecta et imperfecta, quatenus in assecutione vel amissione beatitudinis perfectae aut imperfectae consistit.

943. Prob. th. I p.: Lex aeterna et lex naturalis obligant in virtute sanctionis naturalis, tum perfectae tum imperfectae. Ex eo quod lex aeterna et lex naturalis ordinant ad beatitudinem: Lex, quae ordinat ad beatitudinem, tum imperfectam (huius vitae) tum perfectam, ita ut per se sequatur observationem legis assecutio, non-observationem autem non-assecutio beatitudinis, obligat in virtute sanctionis naturalis, tum perfectae tum imperfectae. Atqui lex aeterna et lex naturalis ordinant ad beatitudinem, tum perfectam tum imperfectam, ita ut per se sequatur observationem legis assecutio, non-observationem autem amissio beatitudinis. Ergo lex aeterna et lex naturalis obligant in virtute sanctionis naturalis, tum perfectae tum imperfectae.

Ad mai. a) Haec lex munita est sanctione naturali, quae consistit in summa perfectione, in summo bono et in summo malo, quo afficitur creatura rationalis subdita legi, seu in eo, quod est maxime conveniens et maxime disconveniens, tum pro hac vita tum pro vita futura; patet ex statu quaestionis et ex dictis de beatitudine, tum imperfecta huius vitae tum perfecta alterius vitae. *b)* Creatura rationalis hanc sanctionem etiam cognoscit saltem in confuso. Videt enim sibi esse maxime conveniens legem observare, transgredi vero maxime disconveniens, et se transgressione ipsa statim in statu deteriore constitui et dignam fieri maxima poena. Et se poena maxima dignum esse cognoscit in confuso etiam ille, qui distinctam cognitionem poenae alterius vitae non haberet. *c)* Ergo haec lex creaturam rationalem etiam obligat in virtute sanctionis naturalis, tum perfectae tum imperfectae: Cognoscit enim se ex ipsa natura sua adstringi ad legem observandam.

Min. quoad 1. p. (Lex aeterna et lex naturalis ordinant ad beatitudinem, tum perfectam tum imperfectam) patet ex conceptu legis, quae est ordinatio ad finem ultimum; *quoad 2. p.* (Per se sequitur observationem legis assecutio, non-observationem amissio beatitudi-

nis) ex eo probatur, quod ipsa observatio legis consistit in cognitione et amore Dei et in operatione virtutis, quae sunt beatitudo imperfecta, quam per se sequitur beatitudo perfecta alterius vitae, ut probatum est n. 906 et accuratius probabitur n. 975.

Prob. II p.: Lex civilis in virtute legis naturalis seu sanctione legis naturalis obligat. Ex eo quod lex civilis sequitur legem naturalem: Sanctione legis naturalis obligat lex, ad quam ferendam et servandam inclinat ipsa natura. Atqui ipsa natura inclinat ad legem civilem ferendam et servandam. Ergo lex civilis obligat sanctione legis naturalis.

Mai. per se patet, quia inclinatio naturae est ipsa lex naturalis, *min.* vero ex eo, quod natura inclinat ad ordinem socialem, quem sequitur lex civilis.

Prob. III p.: Praeterea ipsa lex naturalis requirit, ut lex civilis etiam sanctione positiva muniatur. Ex eo quod aliter finis legis civilis efficaciter obtineri nequit: Lex naturalis requirit, ut lex civilis etiam sanctione positiva muniatur, si aliter finis legis civilis efficaciter procurari nequit. Atqui sine sanctione positiva finis legis civilis efficaciter procurari nequit. Ergo.

Mai. patet ex II p.: Si lex civilis obligat in virtute legis naturalis, lex naturalis etiam ea omnia requirit, quae ad finem legis civilis efficaciter procurandum necessaria sunt.

Min. eo probatur, quod in civitate inveniuntur protervi et ad vitia proni, qui parum curant sanctionem naturalem, qui poenis temporalibus et vi impediendi sunt, ne ordinem socialem perturbent.

944. **Coroll.** 1. Ergo obligatio legis est nexus cognitus inter actionem et sanctionem, qua munitur lex. Haec enim cognitio est id, quo legi subiectus moraliter ligatur ad legem observandam.

2. Ergo sanctio et obligatio sunt c a u s a d i s p o s i t i v a pro observatione legis; sanctio est causa remota, obligatio causa proxima. At non constituunt m o t i v u m, ex quo observanda est lex. Lex enim observanda est ex amore, quo amatur super omnia finis ultimus obiectivus seu Deus (cf. n. 892, 2 939, 3), et qui non observat legem, spernit Deum seu finem ultimum obiectivum; ex quo incurrit reatum culpae infinitum, cum reatus poenae finitus tantum sit. Poena est finita secundum intensitatem, quia creatura non est capax poenae infinitae intensitatis; sed secundum durationem etiam poena infinita est (cf. n. 974—977).

3. Ergo lex civilis bono communi contraria caret sanctione, ac proinde non obligat neque legis rationem habet. Quod enim est bono communi contrarium, contrarium est legi naturali, nec proinde lege naturali potest sanciri. Neque obligat lex civilis iniusta ad poenam

positivam subeundam, ut quidam putaverunt; nam etiam hanc obligationem necesse est derivari a lege naturali et fundari in ea.

945. Schol. Sicut Deus legem aeternam promulgare potest positive, ita etiam sanctione positiva eam munire potest. Praeterea posita ordinatione ad finem supernaturalem lex aeterna munitur sanctione supernaturali.

Auctoritas politica leges civiles sanctione positiva munire debet, inquantum eius est ius et ordinem rei publicae tueri, improbos deterrere, laesiones ordinis iuris sanare, etsi effectus poenae, quos intendit, insufficienter adipiscatur. Poena capitis admittenda est, si et tam diu ex specialibus circumstantiis (defectus moralitatis publicae per gravia et crebra delicta manifestus) necessaria esse videtur.

946. Obi. *Contra I p.* vide n. 909 978.

Contra II et III p. 1. Quod potest esse contrarium legi naturali, non obligat in virtute legis naturalis seu sanctione legis naturalis. Atqui lex civilis potest esse contraria legi naturali. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Lex civilis, quae vere est lex et vere obligat, *nego;* lex civilis, quae non dicitur lex nisi abusive, et quae nullo modo obligat, *conc. Dist. consq.*

2. Atqui etiam lex civilis, quae vere est lex, non obligat in virtute legis naturalis. *Probo.* Lex, quae munienda est sanctione positiva, non obligat in virtute legis naturalis. Atqui lex civilis sanctione positiva munienda est. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quae munienda est sanctione positiva, quia sanctione legis naturalis munita non est, *conc.;* quae ex ipsa ordinatione legis naturalis sanctione positiva munitur, ut eius finis efficacius procuretur, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui lex civilis sanctione legis naturalis munita non est. *Probo.* Lex mere poenalis sanctione legis naturalis munita non est. Atqui lex civilis est lex mere poenalis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si ex lege naturali non obligaret ad poenam subeundam, *conc.;* si ex lege naturali ad hoc obligat, *nego. Dist. et contradist. min.:* Est semper lex mere poenalis, *nego;* aliquando est mere poenalis, *subdist.:* Et tunc ex lege naturali obligat ad poenam subeundam, *conc.;* non obligat ex lege naturali ad poenam subeundam, *nego.*

Bibliographia. *M. De Baets,* Une question touchant le droit de punir, RNSPh 4 (1897) 44—55. *D. von Hildebrand,* Zum Wesen der Strafe, PhJ 32 (1919) 1—14. *C. Piat,* Les sanctions, RNSPh 16 (1909) 215—236; 357—369. *A. D. Sertillanges,* La sanction morale dans la philosophie de saint Thomas, RSPhTh 6 (1912) 213—235. *Id.,* The Moral Sanction, NSch 1 (1927) 49—64. *H. Woroniecki,* De legis sic dictae poenalis obligatione, Ag 18 (1941) 379—386.

Ad 943 sq. *Aristoteles* sanctionem naturalem innuit eo, quod felicitatem dicit esse praemium (ἆθλον) et finem virtutis (Eth. I 10, 1099 b 16). Sanctionem positivam legis civilis necessariam esse docet: «Multi enim sunt, qui magis obediunt necessitati, idest coactioni, quam sermoni. Et magis obediunt iacturae, idest damno, quod incurrunt pro poenis, quam bono honesto» (οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ: Eth. X 10, 1180 a 4. *S. Thom.* lect. 14 n. 2150). *S. Thomas:* «Legislatores per praemia et poenas ad observantiam legis inducunt. ... Ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine... Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu

ad finem boni... Oportet igitur quod... incedentes per illum ordinem finem boni [beatitudinem, cf. c. 115 et 143] consequantur, quod est praemiari : recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri» (C. g. III 140; cf. 141—145; I Dist. 39, 2 a. 2 ad 5; Habet enim; Qdl. V a. 19 c. : Circa secundum ; Comp. 172 sq. ; S. th. I-II 2, 2 ad 1 ; q. 5, 7 c. fin. ; 87, 1 ; 90, 4 ; 99, 1 ; 108, 4 ; II-II 58, 3 ad 2 : « necessitas ex obligatione praecepti sive ex necessitate finis » ; 145, 3 ad 3). « Leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur » (S. th. I-II 96, 4). « Lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre : quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi : ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat... Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones » (S. th. II-II 60, 5 ad 1). « Quia poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant ; ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui per poenas sensibiles et praesentes aliquos ad observantiam iustitiae cogant » (C. g. III 146 ; cf. S. th. I-II 92, 1 ad 2 ; a. 2 c. fin. ; ad 3 et ad 4 ; 95, 1). « Aliquis interdum punitur sine culpa : non tamen sine causa » (S. th. II-II 108, 4).

§ 4. De regula suprema et proxima moralitatis

Thesis 12: *Regula suprema moralitatis actuum humanorum non est potentia cognoscitiva humana, neque est consuetudo aut lex humana, neque utilitas ad bonum creatum aliquod adipiscendum, sed Deus. Non tamen est essentia divina neque intellectus concipiens possibilia, sed intellectus adiuncta voluntate ordinans res ad finem ultimum, seu lex divina, non quidem positiva, sed aeterna. Regula vero proxima non est natura rationalis, prout antecedit legem aeternam, sed dictamen rationis, quod est participatio legis aeternae.*

947. St. qu. 1. Nomine regulae morum supremae intelligimus supremam omnis moralitatis actuum humanorum mensuram, seu regulam, unde primitus derivatur omnis moralitas in actum humanum tamquam a causa exemplari.

2. Cum omnes admittant aliquod discrimen inter actus humanos honestos et inhonestos seu moraliter bonos et malos, in diversas omnino abeunt sententias, cum agitur de stabiliendo fundamento et regula universali, unde primitus derivetur hoc discrimen.

Aliqui statuunt regulam supremam mere subiectivam, potentiam cognoscitivam humanam, quae secundum Fr. Hutcheson (1694—1747) est « sensus » aliquis moralis, secundum Herbart gustus moralis[1], secundum Kant ratio practica, quae propter inde-

[1] Sensus et gustus moralis, prout ab his philosophis explicatur, est idem quod affectiva propensio. Sicut Jacobi considerat affectivam propen-

pendentiam a quacumque experientia ab ipso vocatur pura, cui propter independentiam a quacumque alia lege et ab omni motivo utilitatis competeret autonomia: autonomia rationis purae. Ipsa secundum formam inditam mere subiectivam est sibi ipsa lex, quam profert per imperativum categoricum. Ut homo recte agat moraliter, requiritur secundum Kant, ut propter nullum aliud motivum quam propter reverentiam legis agat.

Alii statuunt regulam obiectivam. Haec autem est aut creata, aut increata. Regula obiectiva creata est aut extrinseca: consuetudo humana et lex civilis; aut intrinseca: utilitas intrinseca ad bonum creatum adipiscendum: utilitarismus. Legem civilem ut regulam supremam moralitatis proposuerunt Hobbes[1] et J. J. Rousseau (1712—1778). Utilitarismus est aut negativus, qui ut regulam statuit utilitatem ad miseriam minuendam; aut positivus, qui ut regulam statuit utilitatem ad bonum aliquod positive adipiscendum. Utilitarismum negativum profitentur Pessimistae: Schopenhauer et E. de Hartmann. Utilitarismus positivus est aut privatus aut socialis. Utilitarismus privatus ut supremam moralitatis regulam proponit utilitatem privatam, sive ad consequenda bona et delectationes huius vitae temporalis: sensualismus moralis, hedonismus (Aristippus [435—360], Epicurus, Democritus, Spinoza, D. Diderot [1713—1784], Helvetius, L. A. Feuerbach [1804—1872]), sive ad promovendam perfectionem privatam: progressismus privatus (Chr. Wolff). Utilitarismus socialis (eudaemonismus socialis, altruismus) pro regula suprema habet utilitatem sive ad felicitatem publicam socialem (Aug. Comte, St. Mill, H. Lotze [1817—1881], Paulsen) sive ad culturam promovendam: progressismus socialis (Wundt). Spencer docet propter imperfectionem generis humani nunc esse pugnam inter utilitatem publicam et privatam ac proinde hanc illi quandoque esse postponendam, progressu vero evolutionis fore putat, ut haec pugna cesset. Tunc quidquid promovet privatam utilitatem, etiam publicam promovebit: status Ethicae absolutae.

Qui statuunt regulam supremam increatam, eam reponunt aut in essentia divina et intellectu, seclusa voluntate, aut in intellectu, adiuncta voluntate ordinante res ad ultimum finem, seu in lege divina, sive positiva sive aeterna. Essentiam divinam seclusa voluntate seu essentiam divinam, ut antecedit legem aeternam,

---

sionem ut criterium supremum veritatis in genere, ita hi philosophi hanc propensionem considerant ut criterium supremum moralitatis (cf. n. 699, 2).

[1] Secundum Hobbes moralitas per diversa stadia ita evolvitur: Antecedenter ad societatem civilem nulla omnino est moralitas neque formalis neque fundamentalis; constituta autem societate, iam ante legem civilem latam, Hobbes admittit moralitatem aliquam fundamentalem, quam legem naturalem vocat et quam legislator in legibus ferendis sequi tenetur.

esse supremam moralitatis regulam docent Scotus, Suárez, Vázquez, qui consequenter dicunt regulam proximam esse naturam rationalem, etiam ut antecedit legem aeternam. Legem divinam positivam esse supremam regulam tenent Occam, Cartesius, S. Pufendorf (1632—1694). Doctrina thomistica est regulam supremam esse legem divinam, non positivam, sed aeternam, regulam vero proximam dictamen rationis, quod est participatio legis aeternae. Quod dictamen rationis est cognitio actualis integraliter sumpta legis aeternae, i. e. cognitio non tantum ea, quae est per legem naturalem, sed etiam ea, quae est per legem positivam, sive divinam sine humanam et huius cognitionis applicatio ad casum particularem per conscientiam.

948. **Prob. th. I p.: Regula suprema moralitatis actuum humanorum non est potentia cognoscitiva humana.** Ex eo quod potentia cognoscitiva humana mensuratur a rebus: Potentia cognoscitiva, quae in cognoscenda moralitate dependet et mensuratur ab obiecto, non est regula suprema moralitatis actuum humanorum. Atqui potentia cognoscitiva humana in cognoscenda moralitate dependet et mensuratur ab obiecto. Ergo potentia cognoscitiva humana non est regula suprema moralitatis actuum humanorum.

Min. patet ex eo, quod veritas potentiae cognoscitivae creatae est causata et mensurata a rebus.

Prob. II p.: Regula suprema moralitatis non est consuetudo aut lex humana. Ex eo quod consuetudo et lex humana mensurantur regula superiore: Regula, quae a superiore dimanat regula, non est regula suprema moralitatis actuum humanorum. Atqui et lex et consuetudo humana est regula, quae a superiore dimanat regula. Ergo nec lex net consuetudo humana est regula suprema moralitatis actuum humanorum.

Prob. min. quoad legem humanam ex eo, quod lex humana seu civilis dimanat ex lege naturali tamquam accuratior determinatio eius, id quod valet etiam de consuetudine. Consuetudo autem legi naturali contraria abusus est neque ullo modo ut regula morum haberi potest.

Prob. III p.: Regula suprema moralitatis non est utilitas ad bonum creatum aliquod adipiscendum. Ex eo quod nullum bonum creatum est finis ultimus: Regula suprema moralitatis non est utilitas ad bonum creatum aliquod adipiscendum, si haec doctrina constituit bonum creatum finem ultimum hominis. Atqui haec doctrina constituit bonum creatum finem ultimum hominis. Ergo regula suprema moralitatis non est utilitas ad bonum creatum aliquod adipiscendum:

Mai. patet ex n. 890—893.

Prob. min. Haec doctrina desumit ultimo moralitatem seu bonitatem et malitiam moralem per ordinem ad bonum creatum; quo

ipso constituit bonum creatum finem ultimum hominis ; nam bonitas moralis, quae est bonitas simpliciter, est bonitas, quae convenit actui humano, ut humanus est, seu ut est positus propter finem ultimum, cum bonitas secundum quid, ut est bonitas actus artificiosi (bonitas actus humani, non ut humanus, sed ut est artificiosus), conveniat actui, ut est positus propter finem aliquem proximum.

Prob. IV p.: Regula suprema moralitatis est Deus. Ex eo quod Deus est finis ultimus hominis : Suprema regula moralitatis actus humani est finis ultimus hominis. Atqui Deus est finis ultimus hominis. Ergo Deus est suprema regula moralitatis actus humani.

Min. patet ex n. 890—893.

Prob. mai. Illud est suprema regula moralitatis, per ordinem ad quod ultimo actus humanus dicitur moraliter bonus et malus. Atqui actus humanus ultimo dicitur moraliter bonus et malus per ordinem ad finem ultimum. Nam bonus et malus moraliter dicitur actus humanus, ut humanus est. Actus autem humanus, ut humanus, est actus, ut est propter finem ultimum positus (cf. n. 916, 1 934 sq.). Et dicitur actus humanus etiam u l t i m o moraliter bonus et malus propter finem ultimum, quia ultimus finis, eo ipso quod est ultimus, non habet aliquid ultra se, ex quo repeti possit bonitas.

Prob. V p.: Regula suprema moralitatis non est essentia divina neque intellectus concipiens possibilia, sed intellectus adiuncta voluntate ordinans res ad finem ultimum seu lex divina. Ex eo quod antecedenter ad voluntatem divinam nulla habetur bonitas rerum : Suprema regula moralitatis non est id, quo posito nondum habetur formaliter moralitas actuum humanorum, sed id, quo posito primo habetur moralitas formaliter. Atqui posita essentia divina et intellectu divino concipiente possibilia, nondum habetur moralitas formaliter, quae primo habetur per ordinationem seu legem divinam, qua res ordinantur ad finem ultimum. Ergo suprema regula moralitatis est ordinatio seu lex divina, qua res ordinantur ad finem ultimum.

Prob. min. ex dictis n. 639 sq. et 823, 1 : Antecedenter ad ordinationem divinam nulla habetur bonitas rerum, et consequenter neque moralitas seu bonitas moralis actuum humanorum ; et sicut rerum bonitas primo constituitur per ordinationem divinam, qua res ordinantur ad esse, ita bonitas moralis seu bonitas actuum humanorum primo constituitur per ordinationem, qua ordinantur ad finem ultimum. Sicut intellectus divinus primitus constituit modos essendi seu essentias rerum, ita intellectus divinus adiuncta voluntate primitus constituit modos agendi creaturae rationalis, modos, secundum quos recte agit moraliter. Ergo Deus ut finis ultimus est suprema regula morum, inquantum ordinat res ad se, i. e. inquantum est lex divina.

Prob. VI p.: Regula suprema moralitatis non est lex divina positiva, sed aeterna. Ex habitudine legis divinae positivae ad legem aeternam: Regula suprema moralitatis est principium primum et universale omnis moralitatis. Atqui non lex divina positiva, sed lex aeterna est principium primum et universale omnis moralitatis. Ergo lex aeterna est regula suprema moralitatis.

Min. patet ex conceptu legis aeternae et legis positivae, quae est participatio particularis legis aeternae (cf. n. 936). Exinde patet legem divinam, quae est suprema regula actuum humanorum, non esse ordinationem arbitrariam; inquantum respicit legem naturalem, necessaria est conditionate. Nam Deus non potest ordinare res nisi conaturaliter: conaturaliter sibi et conaturaliter rebus.

Prob. VII p.: Regula proxima moralitatis non est natura rationalis prout antecedit legem aeternam. Ex eo quod actus humanus, ut est moralis, proxime regulatur cognitione regulae morum (V et VI p.): Si regula suprema est lex aeterna, regula proxima non potest esse natura rationalis, prout antecedit legem aeternam, ut per se patet.

Prob. VIII p.: Regula proxima moralitatis est dictamen rationis, quod est participatio legis aeternae. Ex eo quod actus humanus, ut est moralis, proxime regulatur cognitione regulae morum: Regula proxima moralitatis est id, quod proxime regulat actum humanum, ut humanus est. Atqui id, quod proxime regulat actum humanum, ut humanus est, est dictamen rationis, quod est participatio legis aeternae. Ergo dictamen rationis est regula proxima moralitatis.

Mai. ex eo patet, quod id, quod regulat actum humanum, ut humanus est, regulat eum, ut moralis est; id proinde, quod p r o x i m e regulat actum humanum, ut humanus est, est regula proxima moralitatis.

Min. patet ex eo, quod actus humanus proxime regulatur cognitione, actus autem humanus, ut humanus est, seu ut est moralis, regulatur cognitione regulae morum.

949. Coroll. 1. Ergo antecedenter ad legem aeternam non est moralitas voluntatis creatae, i. e. moralitas mensurata. Haec non est nisi radicaliter, et essentia divina non est regula morum formaliter, sed radicaliter tantum, inquantum est radix legis aeternae; similiter creatura rationalis non est regula proxima nisi radicaliter, inquantum lege divina est ordinabilis ad finem ultimum. Antecedenter ad legem aeternam est tamen infinita bonitas essentiae divinae fundata in perfectione infinita huius essentiae; et est summa bonitas moralis voluntatis divinae: absoluta impeccabilitas fundata in identitate voluntatis divinae cum essentia divina. Haec est moralitas non mensurata.

2. Ergo legis aeternae participationes: lex naturalis et lex positiva, sive divina sive humana, sunt regula morum secundaria, subordinata

regulae supremae ab eaque derivata. Lex aeterna recte dicitur regula extrinseca, remota, lex naturalis regula intrinseca, proxima. Lex naturalis dicitur regula nobis intrinseca, quia est naturae nostrae indita; dicitur proxima, quia est immediate nobis nota, immo est actualis cognitio legis aeternae.

3. Ergo actus moraliter bonus est actus humanus, qui est ordinatus ad finem ultimum seu Deum, nam lex est ordinatio ad finem ultimum; contra moraliter malus seu peccatum est actus, qui non est ordinatus ad Deum. Sufficit tamen ordinatio virtualis, immo sufficit ordinatio ad finem ultimum in confuso et implicite tantum apprehensum, quatenus quis intendit agere conaturaliter (cf. n. 885, 2).

4. Ergo homo, cum ad usum rationis pervenit, obligatur, ut ordinet se ad ultimum finem seu ad Deum. Lex enim est ordinatio ad finem ultimum; cognita autem lege, homo lege obligatur; sed postquam pervenit ad usum rationis, cognoscit legem naturalem, et mediante lege naturali legem aeternam. Initio tamen homo legem imperfecte et finem ultimum in confuso et implicite tantum cognoscit (cf. n. 883, 2). In quo statu usus rationis imperfecti homo iam libertate praeditus est, sed non ea libertate, qua possit peccare. Naturali enim necessitate agit id, quod est conveniens sibi secundum hunc statum, ac proinde lege (naturali et aeterna) obligatur ligatione naturalis necessitatis. Postquam autem ad perfectum usum rationis pervenit, explicite Deum cognoscit tamquam finem ultimum suum, qui est super omnia amandus (cf. n. 892, 2). Quo ipso etiam legem explicite cognoscit et lege obligatur proprie, obligatione morali. Sicut enim tunc Deum cognoscit tamquam distinctum a mundo et a seipso, cui libere se subicere debet, ita etiam legem divinam apprehendit tamquam legem a se distinctam, cui libere se subicere debet. Tunc cognoscit in hoc statu iam non esse sibi conveniens (iam non licere sibi) indulgere cuicumque inclinationi, qua inclinatur in aliquid secundum quamcumque dispositionem in ipso contingenter obortam (secundum quamcumque passionem aut habitum; cf. n. 969—972), sed se debere agere secundum ordinationem divinam ad finem ultimum seu se debere agere secundum legem aeternam [1].

950. Schol. Kant voluntati humanae (rationi practicae) divina tribuit attributa; nam divina voluntas est sibi ipsa lex et est moraliter bona per identitatem cum regula morum, per quam identitatem constituitur perfectissima conformitas voluntatis cum regula morum, summa bonitas moralis, quae est perfecta et essentialis impeccabilitas.

[1] Secundum ea, quae *S. Thomas* habet in IV Dist. 27, 2 a. 2, dicendum videtur puerum, qui convenienter instituitur, septimo aetatis anno ad hunc perfectum usum rationis pervenire, eum vero, qui hac institutione caret, anno decimo quarto.

Spencer si de fine ultimo recte philosophatus esset, procul non quaesiisset id, quod prope adest. Nulla enim viget pugna inter bonum privatum et bonum commune. Revera, quidquid agitur ad bonum commune, confert etiam ad bonum privatum. Pars enim ordinatur ad totum et ad finem totius. Bonum igitur totius est bonum partis, cuius boni assecutio pro creatura rationali habet etiam rationem praemii et beatitudinis. Sed hoc bonum est Deus. Wolff regulam statuit vagam, indeterminatam, restat enim quaerendum, quid conferat ad perfectionem propriam; neque regula ab ipso statuta suprema est, quia ultimum moralitatis seu perfectionis privatae fundamentum non pandit. De aliis Utilitaristis specialiter hic non est dicendum (cf. n. 890—893). Ethica sic dicta situationis sub influxu exsistentialismi, negligens normam obiectivam legis naturalis, iudicium personale ac illuminationem intuitivam hominis, qui invenitur sub circumstantiis condicionibusve concretis situationis determinatae, tamquam regulam moralitatis statuit. De iusto valore inclinationis et facilitatis homini innatae cognoscendi ordinem moralem necnon conscientiae moralis cf. n. 940.

951. Obi. 1. Regula suprema moralitatis est cognitio, qua actus humanus omnis regulatur et mensuratur. Atqui cognitio, qua actus humanus omnis regulatur et mensuratur, non est lex aeterna. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Cognitio humana mensurata lege aeterna, *nego*; cognitio divina practica non mensurata superiore mensura, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui actus humanus non mensuratur et regulatur superiore mensura. *Probo* (ad mentem Kantii). Actus liber entis autonomi non mensuratur et regulatur superiore mensura. Atqui actus humanus est actus liber entis autonomi. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.*: Si homo seu creatura rationalis esset sibi ipsa finis, ut putat Kant, *conc.*; si non est sibi ipsa finis, *nego. Dist. consq.*

3. Atqui actus liber creaturae, quae non est sibi ipsa finis, non mensuratur et regulatur mensura superiore, quae est lex aeterna. *Probo.* Quod mensuratur et regulatur utilitate pro fine aliquo assequendo, non mensuratur et regulatur lege aeterna. Atqui actus liber creaturae, quae non est sibi ipsa finis, mensuratur et regulatur utilitate pro fine aliquo assequendo. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Utilitate pro fine assequendo, qui est bonum temporale tantum, *conc.*; utilitate pro fine assequendo, qui est bonum divinum seu Deus, *subdist.*: Quod mensuratur ultimo hac utilitate ita, ut haec utilitas non fundetur ultimo in lege aeterna, *conc.*; quod non ultimo mensuratur hac utilitate, *nego. Contradist. min.*

4. Atqui haec utilitas non fundatur ultimo in lege aeterna. *Probo.* Si antecedenter ad legem aeternam iam habetur moralitas, haec utilitas ultimo non fundatur in lege aeterna. Atqui antecedenter ad legem aeternam iam habetur moralitas. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Si antecedenter ad legem aeternam iam habetur moralitas formaliter, *conc.*; si habetur moralitas fundamentaliter tantum, *nego. Contradist. min.*

5. Atqui antecedenter ad legem aeternam iam habetur moralitas formaliter. *Probo.* Hoc formaliter iam habetur antecedenter ad legem aeternam, quod antecedenter ad legem aeternam ex essentia divina et ex essentia creaturae iam distingui potest. Atqui antecedenter ad legem aeternam moralitas seu bonum et malum morale ex essentia divina et ex essentia creaturae iam distingui potest. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quod distingui potest universaliter

et tamquam formaliter constitutum, *conc.*; quod distingui potest particulariter tantum et non tamquam formaliter constitutum, *nego*. *Contradist. min.* Antecedenter ad legem aeternam moraliter bona et mala distingui non possunt nisi tamquam ea, quae constitui possunt lege aeterna seu ordinatione divina, et quaedam sunt, i. e. ea, quae lege per se positiva determinantur, quae omnino distingui non possunt antecedenter ad legem aeternam.

6. Atqui moralitas formaliter non constituitur lege aeterna. *Probo*. Non constituitur formaliter lege aeterna, quod non dependet a libera Dei voluntate. Atqui moralitas non dependet a libera Dei voluntate. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quod nullo modo dependet a libera Dei voluntate, *conc.*; quod non dependet a libera Dei voluntate arbitraria, *nego*. *Contradist. min.* Deus non potest ordinare res nisi conaturaliter sibi et rebus ipsis. Sicut lex naturalis est necessaria hypothetice (cf. n. 939, 4), ita etiam lex aeterna, inquantum spectat legem naturalem, necessaria est hypothetice.

Bibliographia. *V. Cathrein,* Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum, Gr 5 (1924) 584—594. *L. Lehu,* Si la «recta ratio» de saint Thomas signifie la conscience, RTh 30 (1925) 159—166. *Id.*, A propos de la règle de la moralité, RSPhTh 18 (1929) 449—466. *O. Lottin,* L'intellectualisme de la Morale thomiste, Xenia thomistica I, Romae 1925, 411—427. *P. Lumbreras,* Ethica situationis et doctrina Aquinatis, Ag 35 (1958) 139—158. *J. Tonneau,* Devoir et morale, RSPhTh 38 (1954) 233—252.

Ad 948 sq. *Aristoteles* Eth. I 1 dicit quaestionem de regula morum obscuram esse. « Primo namque et principaliter ad materiam moralem pertinent opera virtuosa, quae vocat hic iusta, de quibus principaliter intendit civilis scientia. Circa quae non habetur certa sententia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de his iudicant. Et in hoc multiplex error contingit. Nam quaedam, quae a quibusdam reputantur iusta et honesta, a quibusdam iniusta et inhonesta, secundum differentiam temporum et locorum et personarum. Aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista differentia contingit quosdam opinari, quod nihil est naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legis positionem. De qua quidem opinione plenius aget in secundo huius » (τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή: 1094 b 14. *S. Thom.* lect. 3 n. 33). Eth. II 2 « ostendit quod hoc debet supponi tamquam quoddam commune circa qualitatem operationum causantium virtutem, quod scil. sint secundum rationem rectam [τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω: 1103 b 31]. Cuius ratio est, quia bonum cuiusque rei est in hoc, quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis. Posterius autem determinabitur, scil. in sexto libro, quid sit recta ratio » (*S. Thom.* lect. 2 n. 257). Eth. VI 1: « Dicit ergo primo, quod quia superius in secundo dictum est quod in virtutibus moralibus, de quibus supra dictum est, oportet eligere medium et praetermittere superabundantiam et defectum; medium autem determinatur secundum rationem rectam [τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει: 1138 b 20], ut in secundo habitum est: consequens est, ut rationem rectam, idest virtutem intellectualem quae est rectitudo rationis, dividamus in suas species » (*S. Thom.* lect. 1 n. 1109). *S. Thomas*: « Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis

ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae » (C. g. III 129). « Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis » (S. th. I-II 72, 5). « Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum » (S. th. I-II 4, 4 ; cf. q. 5, 7 ; 19, 9 ; 21, 2 ad 2 ; 109, 8). « Sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scil. Deus, ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scil. Deus ; nihilominus tamen sunt alii fines proximi, et, si secundum illos fines servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas ; si autem non, erit perversa » (II Dist. 38 a. 1 ; cf. dist. 34 a. 2 ad 3 ; Ver. 23, 7). « Primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae, est sapientia divini intellectus, quae res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam : in qua quidem proportione ratio iustitiae creatae consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum » (Ver. 23, 6). « Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scil. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scil. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei » (S. th. I-II 71, 6). « Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Ps. 4 dicitur : Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine : quasi diceret : "lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum". Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana » (S. th. I-II 19, 4 ; cf. q. 18, 5 ; q. 19, 1 ad 3 ; a. 3 ; q. 21, 1 ; 63, 2 ; 71, 2 ; 72, 4 ; 74, 7 ; 86, 1 et 2 ; 90, 1 ; 94, 4 ad 3 ; II-II 17, 1, 20; 1 ; Malo 2, 4 ; 16, 2 ; C. g. III 9). « Cum vero usum rationis habere inceperit... primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est » (S. th. I-II 89, 6 ; cf. Ver. 28, 3 ad 4).

Caput V

DE DISPOSITIONE AD APPETENDUM ET ASSEQUENDUM FINEM ULTIMUM SEU DE PASSIONIBUS ET HABITIBUS MORALIBUS

Quaestio I : *De passionibus.*

952. Quid sit passio. Passio definitur a S. Ioanne Damasceno : « motus appetitivus virtutis sensibilis ex imaginatione boni vel mali » (De fide orthodoxa II c. 22). Quia motus appetitus sensitivi semper est cum aliqua corporis alteratione, quae tendit ad removendum corpus a dispositione sua conaturali, ideo motus iste passio vocatur.

953. Quotuplex sit. Cum appetitus sensitivus sit duplex, duplex etiam distinguitur genus passionum: concupiscibiles et irascibiles, quae subdividuntur, prout ostendit schema:

Circa bonum	amor →	sive praesens sive absens	← odium	Circa malum
	concupiscentia →	absens	← horror	
	gaudium →	praesens	← tristitia	
Circa bonum arduum absens	spes →	accedendo	← audacia	Circa malum arduum absens
	desperatio →	recedendo	← timor	
	Circa malum arduum praesens		← ira.	

Ad intellectum schematis nota: *a)* Uterque appetitus habet terminos contrarios: bonum et malum. *b)* In appetitu irascibili praeterea circa eundem terminum sunt contrariae passiones secundum accessum et recessum; ita bonum arduum, inquantum bonum, habet rationem, ut in ipsum tendatur (accessus per spem), et inquantum arduum, habet rationem, ut vitetur, seu ut desistatur ab accessu (recessus per desperationem). Similiter malum arduum se habet. Haec contrarietas accessus et recessus secundum eundem terminum non invenitur in appetitu concupiscibili, quia bonum secundum se potest tantum habere rationem termini ad quem, et malum secundum se rationem tantum termini a quo. *c)* Ratio praesentiae et absentiae passiones appetitus concupiscibilis constituit specifice diversas propter diversam cognitionem, in qua fundantur, quatenus bonum apprehenditur aut ut praesens et possessum, aut ut absens et nondum habitum, sed acquirendum. *d)* In irascibili *α)* circa bonum et malum, prout abstrahunt a praesentia et absentia, nulla invenitur passio, quia motus irascibilis supponit in concupiscibili, quem sequitur, inclinationem (i. e. passionem fundamentalem) ad prosequendum bonum et ad fugiendum malum, i. e. amorem (et odium), qui abstrahit etiam ab arduo et non arduo; *β)* ira non habet contrariam passionem, quia non habet neque terminum contrarium — bonum enim praesens non habet rationem ardui; neque passionem contrariam secundum recessum ab eodem termino — nam malum arduum praesens aut per iram vindicat appetitus, aut per tristitiam, quae est passio in concupiscibili, ei succumbit.

Ex multiplici coniunctione et combinatione harum undecim passionum elementarium aliae enascuntur passiones mixtae, ut misericordia ex amore et tristitia.

Radix omnium passionum est amor. Hinc S. Augustinus: « Amor inhians habere quod amatur cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia est, fugiens quod ei adversatur timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est » (De civit. Dei XIV c. 7).

954. Quomodo passiones influant in voluntarium. Passione homo afficitur inclinatione versus bonum aliquod vel aversione a malo.

Quae inclinatio et aversio antecedens voluntatis actum, causat voluntarium, quatenus est ratio, ut intellectus iudicet tamquam hic et nunc bonum (malum) id, ad quod est homo per passionem inclinatus (vel a quo est aversus, cf. n. 598). Et quo maior fuerit passio seu concupiscentia, eo magis apparet intellectui ut bonum id, quod est secundum passionem, eoque vehementior sequitur voluntatis adhaesio : Ex passione augetur voluntarium. Sed ex passione minuitur indifferentia iudicii, quia vehementia passionis est ratio trahens iudicium intellectus ad id, quod est secundum passionem : Minuitur liberum. Et passio tanta esse potest, quae exstinguat liberum, si tanta fuerit eius vehementia, ut perturbata ratio a deliberando impediatur. Hinc illud moralistarum : Concupiscentia antecedens causat et auget voluntarium, sed minuit liberum. Si vero passio tanta non fuerit, quae rationis usum adimat, non tollitur liberum, sed manet voluntatis dominium super appetitum sensitivum, quatenus manet indifferentia iudicii intellectus, qui percipit bonum, quod est secundum passionem, esse quidem bonum, sed non omne bonum (cf. n. 591, 2).

955. Passio ut dispositio ad appetendum finem. Passio est dispositio specialis, qua stante homo infallibiliter appetit finem aliquem ultimum in particulari. Nam passione homo specialem acquirit inclinationem ad determinatum aliquod obiectum, qua stante, infallibiliter sequitur ultimum iudicium practicum intellectus, quo iudicatur hoc obiectum ut hic et nunc bonum. Dicimus qua stante, quia in virtute dominii libertatis, quo pollet homo super passionem, potest eam removere, removendo phantasma, ex quo oritur passio, immo potest in seipso aliam et oppositam excitare passionem, convertendo phantasiam ad aliam, oppositam considerationem. Exemplum sit homo, qui concupiscentiam carnalem vincit novissima meditando. Quodsi passionem, etiam postquam plena advertentia eam adverterit, non removet, non potest non eligere id, quod est secundum passionem (cf. n. 593, 2). Sed tunc libere sinit se trahi passione : passio non stat, si voluntas non consentit in eam.

Bibliographia. *H. D. Noble,* La nature de la passion d'après S. Thomas, DThPlac 28 (1925) 651—668 ; 29 (1926) 55—76. *Id.,* Les diverses passions, l. c. 259—278. *Id.,* La passion au service de la conscience, DThPlac 34 (1931) 28—38. *D. Otten,* Die Leidenschaften, JPhTh 1 (1887) 113—136 ; 196—223 ; 391—402 ; 2 (1888) 413—443 ; 559—587.

Ad 952. *Aristoteles* in De an. I 1 passiones animae cum motu corporis coniunctas esse asserit ("Εοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα : 403 a 16; iram [ὀργήν] definit ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως : l. c. 403 a 30 ; cf. *S. Thom.,* In De an. I lect. 2 n. 22

et 24 sq. ; Arist., Eth. II 4, 1105 b 21—23). *S. Thomas :* « Passiones proprie [dicuntur] operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur [trahitur] » (In Eth. II 4 lect. 5 n. 292). Definitionem passionis a S. Io. Damasceno positam refert S. Thomas I-II 22, 3 sed contr. ; cf. Ver. 26, 3. « In definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi » (S. th. I-II 22, 2 ad 3 ; cf. 24, 2 ad 2 ; 44, 1 ; I 20, 1 ad 1 ; III Dist. 15, 2 a. 1 sol. 2 ; In Io. 13, 21 lect. 4 : Circa quod sciendum).

A d 953. *S. Thomas :* « Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili ; sub quibus omnes animae passiones continentur » (S. th. I-II 23, 4 ; cf. In Eth. II lect. 5 n. 293 sqq. ; III Dist. 26, 1 a. 3 ; Ver. 26, 4). De singulis passionibus S. Thomas copiose tractat S. th. I-II q. 26 ad 48.

A d 954. *S. Thomas :* « Appetitus sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem et voluntatem... Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores : non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipiatur passio secundum quod praecedit actum peccati..., minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium [liberum]. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget : vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scil. demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati » (S. th. I-II 77, 6 ; cf. a. 1 2 7 ; q. 6, 7 [v. ad 913] ; 10, 3 ; 24, 3 ad 1 ; ad 3 ; Ver. 26, 7 ; Malo 3, 11).

A d 955. *S. Thomas :* « Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto : inquantum scil. homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem exsistens non iudicaret. » « Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei ; quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus » (S. th. I-II 10, 3 et I 83, 1 ad 5 ; cf. Malo 3, 9 et 10 ; Comp. 128). Principium hic a S. Thoma adhibitum, apud *Aristotelem* invenitur Eth. III 7 : ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστιν, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ : 1114 a 32 ; cf. *S. Thom.* lect. 13 n. 516 sqq. (cit. ad 970).

Quaestio II : *De habitibus moralibus seu de virtutibus.*

§ 1. De virtutibus in genere

956. Definitio virtutis. Virtus est habitus operativus bonus. Explicatur definitio : Virtus est h a b i t u s seu qualitas difficile mobilis ; quo removetur a genere virtutis, quidquid est mera dispositio seu facile mobile. Exinde scientia est virtus, opinio non est virtus ; temperantia est virtus, continentia vero non est (cf. n. 188, 1). Virtus est habitus o p e r a t i v u s b o n u s , quia disponit ad bene operandum, i. e. ad convenienter operandum secundum naturam subiecti.

Virtus a S. Augustino definitur: «bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur» (De libero arb. II c. 18 et 19). Explicatur definitio: Virtus dicitur qualitas, i. e. habitus; dicitur qualitas mentis, i. e. cuiuslibet potentiae rationalis, sive per essentiam, ut intellectus et voluntas, sive per participationem, ut appetitus sensitivus in homine; qua recte vivitur, i. e. disponens ad operationem vitalem naturae subiecti convenientem; qua nemo male utitur, quia non potest homo uti virtute nisi ad bene operandum; ideo, si virtuosus male agit, non agit ex virtute, sed deficit ab ea[1].

Virtuti opponitur vitium, quod est habitus operativus malus seu mala qualitas mentis, qua male vivitur et qua nemo bene utitur.

957. Divisio virtutum. Virtutes dividuntur in intellectuales, quae perficiunt intellectum, et morales, quae perficiunt partem appetitivam (voluntatem et appetitum sensitivum). Virtutes morales virtutes sunt simpliciter, intellectuales vero secundum quid tantum: *a)* quia obiectum virtutum moralium est bonum morale, quod est bonum simpliciter, cum obiectum virtutum intellectualium sit bonum secundum quid; *b)* quia morales non consistunt in facultate aliqua bene operandi, sed essentialiter sunt inclinatio ad usum facultatis seu ad actu bene operandum, quod non convenit virtutibus intellectualibus. Iustitia enim essentialiter est inclinatio ad actu iuste operandum; contra grammatica facultatem tantum et promptitudinem tribuit rectae loquelae, non vero est essentialiter inclinatio ad huius promptitudinis et facultatis usum.

Virtus intellectualis dividitur in speculativam et practicam. Speculativa inclinat intellectum ad veritates universales perfecte, i. e. evidenter attingendas; practica inclinat intellectum ad hic et nunc recte iudicandum circa particulare operabile. Quatenus hoc operabile est factibile, constituitur ars, quae est recta ratio factibilium; quatenus est agibile, constituitur prudentia, quae est recta ratio agibilium. Factibile autem est opus externum (et etiam internum), quatenus consideratur ipsum opus efficiendum, non bonus usus facultatis; agibile vero est opus internum seu actio immanens sub respectu ipsius boni usus facultatis seu moralitatis (cf. n. 91, 2). Prudentia secundum essentiam suam est virtus intellectualis.

---

[1] Utraque definitio non definit virtutem, prout distinguitur a dono Spiritus Sancti, sed secundum rationem communem. Si velit restringi definitio S. Augustini ad virtutes, prout distinguuntur a donis, illud « qua recte vivitur » intelligendum est de rectitudine, quae est secundum dictamen rationis. In hoc enim distinguuntur virtutes a donis, quod virtutes reddunt hominem mobilem a ratione seu perficiunt eum ad sequendum dictamen rationis, dona vero reddunt animam mobilem a Spiritu Sancto seu disponunt ad sequendum motum et illustrationem Spiritus Sancti.

At est moralis secundum materiam; est enim habitus inclinans ad cognitionem, sed eius obiectum est ipse actus appetitus rectus seu regulatus secundum regulam morum.

Virtutes morales dividuntur in quattuor cardinales, quae ita vocantur, quia super eas, quemadmodum super cardinem motus ostii, aliae virtutes fundantur, et quia in iis quodammodo vertitur tota vita moralis. Ad has virtutes principales reducuntur reliquae virtutes morales tamquam secundariae.

Divisio virtutum in quattuor cardinales est tum ratione obiecti, tum ratione subiecti. Obiectum formale virtutis moralis est bonum morale seu bonum rationis, i. e. quod est secundum dictamen rationis. Bonum autem rationis considerari potest: 1. prout in consideratione rationis consistit, quod praestat prudentia; 2. inquantum est circa operationes ad alterum, quod pertinet ad iustitiam; 3. inquantum est circa passiones retrahentes ab eo, quod ratio dictat, quas passiones moderatur fortitudo; 4. inquantum est circa passiones impellentes ad bonum rationi contrarium, quas cohibet temperantia. Et quadruplex est subiectum virtutis moralis: rationale per essentiam seu intellectus, quem perficit prudentia; rationale per participationem, quod est voluntas, quam ordinat iustitia, et appetitus sensitivus irascibilis, quem moderatur fortitudo, et appetitus sensitivus concupiscibilis, quem moderatur temperantia.

Ad intellectum huius divisionis nota: hominem non indigere habitibus, nisi quatenus potentiae eius ex ipsa natura nondum sunt determinatae. Ideo quoad bonum rationis, inquantum est circa operationes non ad alterum, sed ad seipsum, homo non indiget habitibus, nisi quatenus duplici appetitu inferiore retrahitur ab hoc bono, ad quod appetendum voluntas, utpote inclinatio rationalis, ex ipsa natura sua est determinata. Reliquae virtutes ad unam alteramve virtutem cardinalem reducuntur vel tamquam partes subiectivae, in quas virtus cardinalis sicut genus in species dividitur, vel tamquam partes integrales, quae virtutem cardinalem adiuvant, ut eius operatio sit perfecta, vel tamquam partes potentiales, quae quidem in aliquo cum virtute cardinali conveniunt, sed tamen in alio a perfecta ratione eius deficiunt.

Ex virtutibus moralibus tres sunt circa finem: temperantia, fortitudo, iustitia, quibus disponitur homo, ut firmiter adhaereat fini debito; per temperantiam disponitur, ne avertatur a fine debito ex concupiscentia; per fortitudinem, ne timore retrahatur a fine; per iustitiam, ne deflectat a fine debito propter bonum alterius. Prudentia autem est circa media ad finem seu circa particularia operabilia in ordine ad finem debitum. Prudentia enim inclinat intellectum ad recte iudicandum ultimo iudicio practico circa particularia operabilia in ordine ad finem ultimum.

958. **Proprietates virtutum** sunt: 1. virtutem esse positam in medio; virtus enim, ut habitus bonus, facit operationem esse rectam, i. e. conformem regulae suae, a qua potest recedi tum per excessum, superexcedendo mensuram a regula praefixam, tum per defectum, deficiendo a mensura praefixa; quare in medio virtus, i. e. inter excessum et defectum, ut inter prodigalitatem et avaritiam est virtus liberalitatis; 2. neminem ea abuti posse; patet ex definitione virtutis; est enim qualitas, qua nemo male utitur; 3. reddere opus facile et delectabile, eo quod virtus est habitus operativus; 4. virtutes esse conexas inter se et cum fine ultimo; haec proprietas de moralibus tantum valet virtutibus et speciatim probabitur n. 964—967.

959. **Quomodo virtutes acquirantur.** Cum habitus supernaturales divinitus infundantur ac proinde infusi dicantur, habitus naturales actibus acquiruntur atque acquisiti vocantur. Potentia enim operativa, ut agat, prius patitur seu determinatur ad agendum aut a seipsa — id quod contingit in potentiis, quae movent seipsas: in intellectu, qui movet seipsum ex principiis in conclusiones, in voluntate, quae movet seipsam a volitione finis ad ea, quae sunt ad finem —, aut determinatur ab alia potentia, cui subordinatur et a qua movetur, ut appetitus sensitivus et intellectus moventur a voluntate. Ex qua passione in potentia relinquitur determinatio aliqua, quae est dispositio ad habitum seu inchoatio eius, quae repetitis actibus ad habitum perfectum perducitur. Quodsi unico actu motivum seu activum potest totaliter vincere passivum, iam unico actu habitus effici potest, sicut unica propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quo causatur habitus scientiae. Sed ratio, quae est principium activum movens appetitum, non potest totaliter vincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa, quae ratio humana unico actu seu unico iudicio practico simul complecti non potest. Quare habitus morales nonnisi repetitis actibus acquiruntur.

Sicut virtutes, ita etiam vitia non acquiruntur nisi repetitis actibus.

Bibliographia. *R. Klingseis,* Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik, DThFrib 7 (1920) 33—49; 142—172; 269—288; 8 (1921) 1—14; 83—112. *K. Weiss,* Ueber den Begriff der Tugend im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, JPhTh 8 (1894) 212—217.

Ad 956 sqq. *Aristoteles* in Eth. II 6 « concludit ex praemissis definitionem virtutis... In definitione autem virtutis ponit quattuor. Quorum primum est genus quod tangit cum dicit, quod virtus est habitus, ut supra habitum est. Secundum est actus virtutis moralis. Oportet enim habitum definiri per actum. Et hoc tangit cum dicit "electivus", idest secundum electionem operans. Principale enim virtutis est electio, ut infra dicetur. Et quia oportet actum determinari per obiectum, ideo tertio ponit obiectum sive terminum actionis,

in hoc quod dicit "exsistens in medietate quoad nos". Ostensum est enim supra, quod virtus inquirit et operatur medium non rei, sed quoad nos. Dictum est autem similiter quod virtus moralis est in appetitu qui participat rationem. Et ideo oportuit quartam particulam apponi, quae tangit causam bonitatis in virtute, cum dicit "determinata ratione". Non enim inquirere medium est bonum, nisi inquantum est secundum rationem determinatam ; verum quia contingit rationem esse et rectam et erroneam, oportet virtutem secundum rationem rectam operari, ut supra suppositum est. Et ad hoc explicandum subdit, "ut utique sapiens determinabit etc.", scil. medium. Sapiens autem hic dicitur non ille qui est sapiens simpliciter, quasi cognoscens altissimam causam totius universi ; sed prudens qui est sapiens rerum humanarum, ut infra in sexto dicetur ... Manifestat praemissam definitionem ... Dicit ... quod virtus ipsa est quaedam medietas inter duas malitias et inter duos habitus vitiosos : eius scil. qui est secundum superabundantiam et eius qui est secundum defectum. Sicut liberalitas est medietas inter prodigalitatem ... et illiberalitatem [avaritiam] ... Virtus, inquantum servat id quod oportet, dicitur medium invenire per rationem et eligere per voluntatem [tam in passionibus quam in operationibus] » (Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν : 1106 b 36. *S. Thom.* lect. 7 n. 322 sqq.). Aliam definitionem tradit (l. c. c. 5), dicens, « quod omnis virtus subiectum cuius est, facit bene habere, et opus eius bene se habens ... Et si hoc est verum in omnibus aliis, ... sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam ... ex quo homo fit bonus, ... et per quem aliquis bene operatur » (ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει : 1106 a 22. *S. Thom.* lect. 6 n. 307 sq.). *S. Thomas* evolvit definitionem virtutis S. th. I-II 55, 1—3. S. Augustini definitionem exponit ib. a. 4. Cf. II Dist. 27 a. 1 et 2 ; III Dist. 23, 1 a. 3 sol. 1 ; Virt. i. com. a. 1 et 2
In Eth. I 13 *Aristoteles* dividit rationalem partem animae : « Et dicit, quod ... duplex erit rationale. Unum quidem ... quod est essentialiter rationale. Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, ut et patri. Et hoc dicimus rationale per participationem ..., ut appetitus sensitivus et voluntas ... Dividit virtutem secundum praedictam differentiam partium animae. Et dicit quod virtus determinatur, idest dividitur, secundum praedictam differentiam partium animae. Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali. Unde, cum rationale sit duplex, scil. per essentiam et per participationem, consequens est quod sit duplex humana virtus. Quarum quaedam sit in eo quod est rationale per seipsum, quae vocatur intellectualis ; quaedam vero est in eo quod est rationale per participationem, idest in appetitiva animae parte, et haec vocatur moralis. Et ideo dicit quod virtutum quasdam dicimus esse intellectuales, quasdam vero morales » (λέγομεν αὐτῶν [sc. ἀρετῶν] τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς : 1103 a 4. *S. Thom.* lect. 20 n. 242 sq.). In Eth. VI 3 dicit : « Quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando : scil. ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus. Unde patet quod ista sunt quinque virtutes intellectuales » (Ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς : 1139 b 15. *S. Thom.* lect. 3 n. 1143). Inter virtutes morales ab Aristotele recensentur : ἀνδρεία, σωφροσύνη, ἐλευθεριότης et μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία et φιλοτιμία, πραότης, ἀλήθεια, εὐτραπελία, φιλία, δικαιοσύνη : Eth. II 7, 1107 a 33 sqq. De singulis virtutibus moralibus agit a c. 9 libri III, usque ad finem libri V Eth. Nic. Cf. text. cit. ad 961—963. Divisionem virtutum moralium secundum quattuor virtutes cardinales non ponit Aristoteles. Cf. S. Thom., In Eth. I lect. 16 n. 193. *S. Thomas :* « Virtus

humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scil. intellectus sive ratio, et appetitus... Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis» (S. th. I-II 58, 3). «Prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus: est enim recta ratio agibilium... Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur» (l. c. ad 1). «Virtus humana... secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus: quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum» (l. c. 61, 1). «Numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subiecta: et utroque modo inveniuntur quattuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia: vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi: et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum: et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur: scil. rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis» (S. th. I-II 61, 2; cf. 66, 4; In Eth. II 7 lect. 8 n. 335 sqq.; III Dist. 33, 2 a. 1 sol. 3; Virt. card. a. 1). De divisione virtutum cf. S. th. I-II q. 57—62; Virt. i. com. a. 12. De medio virtutis: In Eth. II lect. 6 n. 309 sqq. (cf. text. ad 921); lect. 7 n. 322 sqq.; III Dist. 33, 1 a. 3 sol. 1; Virt. i. com. a. 13; Spe a. 1 ad 7; S. th. I-II q. 64; II-II 17, 5 ad 2. «Virtutes quae sunt hominis in eo quod est homo,... homo potest acquirere ex actibus propriis... Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis [moralis]» (Virt. i. com. a. 9; cf. In Eth. II lect. 1 n. 247 sqq.; lect. 2 n. 260 sqq.; III Dist. 33, 1 a. 2 sol. 2; S. th. I-II q. 63 et 51).

Ad 957. Cf. cit. ad n. 91; S. th. II-II 47, 5.

§ 2. De virtutibus cardinalibus in specie

960. De prudentia. *a)* Definitio. Prudentia definitur: «recta ratio agibilium» (S. Thom., S. th. I-II 57, 4 et II-II 47, 5 arg. 3). i. e. habitus inclinans intellectum ad recte secundum regulam morum iudicandum ultimo iudicio practico circa particulares actus appetitus.

Ideo prudentia est regula ceterarum virtutum, quae applicantur ad opus per prudentiam, per iudicium ultimum practicum prudentiae. Ceterae igitur virtutes supponunt prudentiam. Viceversa prudentia supponit ceteras virtutes. Si enim appetitus non esset firmatus in fine debito per tres virtutes morales, quae sunt circa finem, neque intellectus inclinatus esset ad recte iudicandum circa particulare operabile in ordine ad finem. Ipsa autem prudentia regulatur a regula morum, a lege et a conscientia. A conscientia, quae etiam ipsa iudicat secundum regulam morum circa particulares actus appetitus, distinguitur prudentia, *α)* ex eo, quod conscientia non iudicat per modum iudicii ultimi practici determinantis efficaciter appetitum, sed speculative tantum per modum iudicii ostendentis id, quod fieri debet secundum rectam rationem in hoc vel illo casu; *β)* ex eo, quod conscientia est actualis cognitio, prudentia vero habitus inclinans ad cognitionem (cf. S. Thom., S. th. I-II 57, 5).

b) P a r t e s s u b i e c t i v a e prudentiae sunt: prudentia, qua aliquis regit seipsum, et prudentia, qua regitur multitudo; haec est prudentia oeconomica, qua regitur familia, et prudentia politica, qua regitur civitas.

c) P a r t e s i n t e g r a l e s sunt: memoria et intellectus ad formulanda principia particularia, quae constituunt minorem syllogismi practici; docilitas, sollertia («velox coniecturatio medii», S. th. II-II 48 a. un. [Arist., Anal. post. I 34, 89 b 10; S. Thom. lect. 44 n. 12]), ratio ad facile et prompte concludendum in casibus particularibus; providentia, circumspectio, cautio ad applicandam cognitionem ad opus.

d) P a r t e s p o t e n t i a l e s sunt: «eubulia, quae est circa consilium; et synesis, quae est circa iudicium eorum, quae communiter accidunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum, in quibus oportet quandoque a communi lege recedere» (S. Thom., S. th. II-II 48 a. un.).

961. De iustitia. *a)* D e f i n i t i o. «Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit» (S. Thom., S. th. II-II 58, 1). I u s autem est, quod est alteri debitum ad aequalitatem, i. e. secundum determinatam omnino mensuram, quia est ad ipsum ordinatum tamquam suum. Cum enim ceterae virtutes cardinales respiciant bonum proprium operantis, iustitia respicit bonum alterius seu id, quod est alteri adaequatum seu ad eius utilitatem ordinatum tamquam suum, i. e. tamquam ab ipso possidendum (cf. II-II 57, 1).

b) P a r t e s s u b i e c t i v a e iustitiae dividuntur ex diverso obiecto in iustitiam circa bonum individui et circa bonum commune. Iustitia circa b o n u m i n d i v i d u i est iustitia commutativa et distributiva. Iustitia c o m m u t a t i v a est hominis ad hominem

seu partis ad partem et obligat in sensu stricto vel secundum ius naturale vel secundum contractum. Iustitia distributiva est obligatio auctoritatis civilis, ut unicuique membrorum civitatis proportionate et onera ad bonum commune necessaria et fructus ex bono communi exortos distribuat, quod fit per organa legislativa, administrativa, coactiva, iudiciaria. Ad hoc pertinet etiam politica socialis, qua auctoritas eas partes rei publicae tuetur, quae ex defectibus ordinis oeconomici vel politici incommoda patiuntur.

Iustitia circa bonum commune dividitur in iustitiam legalem, socialem, internationalem. Bonum commune consistit in bono ordinis societatis, quod ab unoquoque membro societatis secundum proportionem cooperationis participatur. Iustitia legalis obligat ex una parte potestatem legislativam civitatis ad leges ferendas, quibus bonum commune statuitur, ex alia parte autem cives, ut legibus obtemperent (obedientia civilis). Iustitia socialis obligat societates particulares (e. g. patroni, operarii) rei publicae, ut altera alteri ius suum in bonum oeconomicum vel politicum vel alterius generis totius tribuat. Contractu facto partes inter se obligantur iustitia commutativa. Iustitia internationalis consistit in ordine diversarum civitatum in bonum commune omnium gentium, quo mala communia evitantur et commutatione bonorum vel adiutorio divitum nationum cultura et res oeconomicae in melius proficiunt. Ius gentium positivum autem obligat civitates coniunctas ex iustitia legali (cf. n. 1047—1051).

Cum iustitiae sit aequalitatem servare, non eodem modo eam servant species iustitiae. Iustitiae commutativae est servare aequalitatem quantitatum seu arithmeticam. Tantum dandum est, quantum acceptum est: Qui tres nummos mutuo accepit, reddat tres. Iustitia distributiva servat aequalitatem proportionum seu geometricam; societatis enim est inter singula membra honores, dignitates, bona communia distribuere secundum merita uniuscuiusque, ita ut sit proportio inter praemia et merita. Pari modo societatis etiam est, onera (vectigalia) ita distribuere, ut nemo civium neque aliqua civium classis plus aequo gravetur. Iustitia legalis attendit ad aequalitatem aliquam ex utraque praedicta temperatam; quatenus quaelibet pars dat toti iuxta proportionem virium suarum, servat aequalitatem proportionis; quatenus vero quaelibet pars non attendit ad id, quod dat alia pars, sed dat, quantum potest et ab ea exigitur, servat aequalitatem quantitatum (cf. II-II 61 et 120).

c) Partes integrales iustitiae sunt facere bonum et declinare a malo, quatenus bonum et malum sunt ad alterum (cf. II-II 79, 1).

d) Partes potentiales sunt iustitia minus stricte, quae deficit a iustitia stricte dicta, aut quia non reddit debitum legale seu rigorosum, sed morale et secundum decentiam seu aequitatem, aut

quia non potest satisfacere ad aequalitatem. Non potest satisfacere ad aequalitatem religio erga Deum, ut secundum aequalitatem homo tantum reddat Deo, quantum ei debet. Similiter se habet pietas erga parentes et propinquos et patriam, observantia et oboedientia erga superiores. Non reddit debitum legale seu rigorosum veritas (veracitas), gratia, vindicatio in propulsandis et puniendis iniuriis[1], liberalitas, affabilitas sive amicitia.

Amicitia haec late sumpta seu affabilitas differt ab amicitia stricte sumpta, vi cuius diligimus aliquem propter ipsum, amore benevolentiae, quia volumus ipsi bonum, quatenus eius bonum consideramus tamquam bonum nostrum. Hoc autem supponit specialem coniunctionem inter amicos intercedere, vi cuius bonum unius est bonum alterius seu vi cuius habent bonum sibi commune, sicut vir et uxor et liberi : amicitia domestica, et cives unius civitatis : amicitia civilis. Non possunt autem habere bonum commune, nisi qui sunt aequales aut in aequalitatem aliquam reducti. Ideo amicitia non est nisi inter aequales.

962. De temperantia. *a)* Definitio. Temperantia definitur : « mediocritas in voluptatibus [corporalibus] » (Arist., Eth. Nic. III 13).

b) Partes subiectivae temperantiae sunt abstinentia, sobrietas, castitas, pudicitia.

c) Partes integrales sunt verecundia, « per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam » (S. Thom., S. th. II-II 143), et honestas, « per quam scil. aliquis amat pulchritudinem temperantiae » (l. c.).

d) Partes potentiales sunt continentia, « ex qua fit, ut, licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur » (l. c.), humilitas, mansuetudo, modestia.

963. De fortitudine. Definitio. Fortitudo definitur : « mediocritas inter timorem et perfidentiam constituta » (Arist., Eth. Nic. III 9). Si haec virtus secundum Aristotelem et S. Thomam sumitur stricte tamquam circa pericula mortis, non habet partes subiectivas ; fortitudo circa alia pericula consideranda est tamquam pars potentialis fortitudinis. Tamquam partes integrales nominantur : fiducia, magnificentia, magnanimitas, patientia, perseverantia.

Bibliographia. *P. D. Dognin,* La justice distributive, RSPhTh 39 (1955) 18—37. *G. Kalinowski,* La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels, RSPhTh 43 (1959) 248—260. *P. Keseling,* Die vier Kardinaltugenden, PhJ 58 (1948) 283—288. *S. Pfürtner,* Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin

[1] Cf. n. 986, 1 et text. cit. ad hunc numerum.

ZPhTh 2 (1955) 3—27. *J. B. Schuster,* Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S. J., Schol 11 (1936) 225—242.

Ad 960. *Aristoteles* « concludit ex praemissis definitionem prudentiae. Et dicit, quod ex quo prudentia non est scientia, quae est habitus demonstrativus circa necessaria ; et non est ars, quae est habitus cum ratione factivus ; relinquitur, quod prudentia sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quae sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis » (ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν : Eth. VI 5, 1140 b 20. *S. Thom.* lect. 4 n. 1166).

Ad 961. *Aristoteles* integro lb. V Ethic. Nic. de iustitia agit. Et primo distinguit iustitiam particularem a iustitia legali, quae « non pars virtutis sed tota virtus est » (οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν : 3, 1130 a 9). « Et dicit, quod ex dictis manifestum est, in quo differunt virtus et iustitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est idem ; sed per comparationem ad alterum dicitur iustitia ; inquantum autem est habitus operativus talis boni, est simpliciter virtus [Τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ἔστιν μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ᾗ μὲν πρὸς ἕτερον δικαιοσύνη, ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις, ἁπλῶς ἀρετή : 3, 1130 a 10]. Hoc autem intelligendum est quantum ad ipsum actum iustitiae et virtutis. Actus enim idem subiecto producitur a iustitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari ; tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa iustitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune » (*S. Thom.* lect. 2 n. 912). « Postquam Philosophus ostendit qualis sit iustitia legalis, quae est communis virtus ; hic [c. 4] ostendit quod praeter eam est quaedam particularis iustitia » (Ζητοῦμεν δέ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην· ἔστι γάρ τις : 1130 a 14. *S. Thom.* lect. 3 n. 913). Deinde dividit iustitiam particularem. « Primo ponit unam speciem particularis iustitiae. Et dicit, quod una species eius, et similiter iusti, quod secundum ipsam dicitur, est illa, quae consistit in distributionibus aliquorum communium, quae sunt dividenda inter eos qui communicant civili communicatione : sive sit honor, sive sit pecunia, vel quidquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala ; sicut labor, expensae et similia. Et quod hoc pertineat ad particularem iustitiam, probat, quia in talibus contingit accipere unius ad alterum aequalitatem vel inaequalitatem, quae pertinent ad iustitiam vel iniustitiam particularem [Τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν : 5, 1130 b 30] ... Ponit secundam speciem particularis iustitiae. Et dicit, quod una alia species particularis iustitiae est, quae constituit rectitudinem iustitiae in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum ; sicut prima species iustitiae attendebatur secundum quod transfertur aliquid a communi ad singulos » (*S. Thom.* lect. 4 n. 927 sq.). *S. Thomas :* « Iustitia ordinat hominem in comparatione ad alium ; quod quidem potest esse dupliciter : uno modo ad alium singulariter consideratum ; alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum ;

pars autem id quod est, totius est ; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, inde est quod talis iustitia praedicto modo generalis dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune » (S. th. II-II 58, 3 c. cf. 58—61).

Ad 962. *Aristoteles* in Eth. III 13 « agit de temperantia quae respicit delectabilia, quibus humana vita conservatur, scil. cibos et venerea » ([ἡ σωφροσύνη] μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονάς : 1117 b 25. *S. Thom.* lect. 19 n. 595).

Ad 963. *Aristoteles,* « postquam determinavit de virtutibus moralibus in communi, hic [Eth. III 9) incipit determinare de singulis in speciali . . . Primo determinat de fortitudine quae est circa passiones respicientes corruptiva humanae vitae . . . Dicit ergo quod iam supra dictum in secundo, quod fortitudo est quaedam medietas circa timores et audacias [<ἀνδρεία> μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη : 1115 a 6]. Importat enim fortitudo quandam animi firmitatem, per quam animus consistit immobilis contra periculorum timores » (*S. Thom.* lect. 14 n. 528 sq.).

§ 3. De conexione virtutum inter se et cum fine ultimo

Thesis 13 : *Virtutes morales omnes ita conectuntur inter se et cum fine ultimo, ut, qui una caret aut recta caret intentione finis, nullam perfecte habeat.*

964. St. qu. 1. Virtutes morales possunt obtinere in aliquo subiecto esse perfectum seu statum perfectum, quatenus perfecte ab illo subiecto participantur, cum ita firmiter actuant subiectum, ut omnibus rectitudinem impedientibus facile possit obsistere ; aut esse imperfectum, statum imperfectum, quatenus imperfecte per modum dispositionis participantur. Virtutes in statu imperfecto non esse necessario inter se conexas communiter conceditur et ex experientia patet. Ideo thesis nostra de virtutibus tantum in statu perfecto agit.

2. Nomine rectae intentionis finis intelligimus dispositionem habitualem ex efficaci conversione ad finem ultimum relictam, qua quis adhaeret fini ultimo, prout convenit fini ultimo, i. e. amando eum super omnia.

3. Virtutes in statu perfecto inter se necessario conecti negaverunt Scotus et Vásquez contra sententiam scholasticorum communem.

965. Prob. th. I p.: Virtutes morales omnes ita conectuntur inter se, ut, qui una caret, nullam perfecte habeat.

Arg. I. Ex eo quod virtus in statu perfecto omnes difficultates facile superat : Virtutes morales, quarum unaquaeque ita firmiter actuat subiectum, ut possit in materia huius virtutis omnibus rectitudinem

impedientibus facile obsistere, conectuntur inter se omnes ita, ut, qui una caret, nullam perfecte habeat. Atqui virtus moralis omnis in statu perfecto ita firmiter actuat subiectum, ut possit in materia huius virtutis omnibus rectitudinem impedientibus facile obsistere. Ergo virtutes morales conectuntur inter se omnes ita, ut, qui una caret, nullam perfecte habeat.

Prob. mai. exemplis discurrendo per singulas virtutes: Si quis careret fortitudine, exinde etiam difficultates pateretur in ceteris virtutibus, ne deficiat ex timore; similiter, si quis careret temperantia, esset etiam dispositus ad deficiendum in materia iustitiae ex defectu temperantiae, etc.

Arg. II. Ex eo quod prudentia perfecta supponit ceteras virtutes perfectas et viceversa: Si ceterae virtutes perfectae supponunt prudentiam perfectam et prudentia perfecta supponit ceteras virtutes perfectas, omnes inter se conectuntur ita, ut, qui una careret, nullam perfecte haberet. Atqui ceterae virtutes perfectae supponunt prudentiam perfectam, et prudentia perfecta ceteras virtutes perfectas supponit. Ergo virtutes morales omnes inter se conectuntur ita, ut, qui una careret, nullam perfecte haberet.

Min. patet ex dictis n. 960 a.

Prob. II p.: Virtutes morales omnes conectuntur cum fine ultimo. Ex eo quod virtutes morales aut sunt circa finem ultimum ipsum aut circa media in ordine ad eum: Virtutes morales, quae aut sunt circa ipsum finem ultimum, ut eis homo firmiter adhaereat fini debito, aut sunt circa media in ordine ad finem ultimum, conectuntur cum fine ultimo. Atqui virtutes morales omnes aut sunt circa ipsum finem ultimum, ut eis homo firmiter adhaereat fini debito, aut sunt circa media in ordine ad finem ultimum. Ergo virtutes morales conectuntur cum fine ultimo.

Min. patet ex n. 957.

Prob. mai. a) Virtutes morales, quae sunt circa ipsum finem, ut eis homo firmiter adhaereat debito fini (iustitiam, fortitudinem, temperantiam), cohaerere cum fine ultimo seu cum recta intentione finis per se patet; *b)* virtutem moralem, quae est circa media in ordine ad finem (prudentiam), cohaerere cum fine ultimo, ex eo probatur, quod recta intentio finis ultimi, vi cuius homo adhaeret fini ultimo, aestimando et amando eum super omnia, se habet ut principium, cuius conclusiones sunt iudicia prudentiae omnia; quare, qui caret recta intentione finis, firmiter non tenet principium, unde dependent omnia iudicia practica prudentiae, quo ipso periret firmitas ipsius prudentiae, sicut in speculativis, sublata evidentia principii, perit firmitas in adhaerendis conclusionibus.

966. Coroll. 1. Ergo per peccatum grave virtutes transmutantur in dispositiones, seu transeunt ad statum imperfectionis. Etiam vitia,

quamquam non cohaerent inter se, ut experientia docet, cohaerent tamen cum fine ultimo peccatoris, quia ad hunc finem habitualiter ordinant. Quare etiam vitia rationem habitus pravi perfecti amittunt, simulac quis efficaciter se convertit ad Deum.

2. Ergo dantur virtutes, quae nonnisi apparenter et aequivoce sunt tales, quatenus scilicet non mensurantur ordinatione ad verum finem ultimum, ut abstinentia ex motivo avaritiae.

3. Ergo habitus moralis (stricte sumptus, non prout est mera dispositio, sed prout est habitus perfectus difficile mobilis) est dispositio, qua stante adhaesio ad finem ultimum in particulari, sive ad Deum sive ad bonum creatum, immobilis est. Ideo vitiosus ipso actu conversionis efficacis ad Deum removet habitus pravos, reducendo eos ad meras dispositiones. Contra, virtuosus non potest peccare graviter, nisi quatenus removet habitus bonos, reducendo eos ad statum imperfectionis.

967. Schol. Vitia seu habitus pravi possunt frangi, licet vehementissime inclinent ad malum, dummodo ne haec inclinatio tantam excitet passionem, quae usum rationis perturbet : quia manet indifferentia iudicii rationis, quae percipit id, quod est secundum pravam inclinationem, esse quidem bonum, sed non omne bonum.

968. Obi. *Contra I p.* 1. Habitus non conectuntur inter se. Atqui virtutes morales sunt habitus. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Habitus entitativi et operativi intellectuales, *conc. ;* habitus morales, *subdist. :* Habitus morales boni seu virtutes morales in statu perfecto, *nego ;* habitus morales mali seu vitia, *conc. Contradist. min. :* Habitus entitativi aut operativi intellectuales, *nego ;* habitus morales boni, qui aliquando inveniuntur in statu perfecto, *conc.*

2. Atqui neque habitus morales boni seu virtutes morales in statu perfecto inter se conectuntur. *Probo.* Non conectuntur inter se virtutes, quarum singulae repetitis actibus acquiruntur. Atqui virtutes morales in statu perfecto singulae repetitis actibus acquiruntur. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quarum singulae acquiruntur ita, ut non simul etiam ceterae acquirantur, *conc. ;* ita, ut simul etiam ceterae acquirantur, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui repetitis actibus una virtus moralis perfecte acquiritur, quin simul acquirantur aliae. *Probo.* Si potest una virtus moralis exerceri, quin simul exerceantur aliae, repetitis actibus una virtus moralis perfecte acquiritur, quin simul acquirantur aliae. Atqui potest una virtus moralis exerceri, quin simul exerceantur aliae. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Si potest, sine exercitio aliarum virtutum, una virtus exerceri ita, ut acquiratur perfecte, *conc. ;* ita, ut acquiratur imperfecte tantum, *nego. Contradist. min. :* Potest sine exercitio aliarum virtutum una virtus exerceri ita, ut acquiratur perfecte, *nego ;* ita, ut acquiratur imperfecte tantum, *conc.* Cum virtus moralis aliqua perfecte acquiritur, multoties iterum iterumque exercenda est sub diversis circumstantiis, quae diversas offerunt difficultates, ut ratio (practica), quae est principium activum movens appetitum, totaliter vincat appetitum (cf. n. 959). Iam vero hoc non potest esse, nisi etiam aliae virtutes morales exerceantur.

Contra II p. 1. Quod conectitur cum fine ultimo, i. e. cum recta intentione finis ultimi, conectitur cum aliquo, quod non est habitus. Atqui virtutes

morales non conectuntur cum aliquo, quod non est habitus. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quod non est habitus, est tamen habitualis dispositio, *conc. ;* quod neque est habitualis dispositio, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui aliqua virtus moralis non conectitur cum habituali dispositione, quae est recta intentio finis ultimi. *Probo.* Quod non est circa finem ultimum, non conectitur cum recta intentione finis ultimi. Atqui aliqua virtus moralis, prudentia, non est circa finem ultimum. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quod non est circa finem ultimum, est tamen circa media in ordine ad finem ultimum, *nego ;* quod neque est circa media in ordine ad finem ultimum, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *R. Garrigou-Lagrange,* La prudence dans l'organisme des vertus, RTh 31 (1926) 411—426. *Fr. Utz,* De conexionis virtutum moralium ratione, Ag 14 (1937) 560—574.

Ad 965. *Aristoteles* in c. 13 Eth. VI «primo ostendit quod prudentia non possit esse sine virtute morali. Secundo ostendit quod virtus moralis non possit esse sine prudentia... Concludit principale intentum epilogans quae dicta sunt. Et dicit, manifestum esse ex dictis, quod etiam si prudentia non esset operativa, quod homo indigeret ipsa propter hoc quod est virtus perfectiva cuiusdam particulae animae. Et iterum manifestum est quod est operativa, quia electio recta, quae requiritur ad operationem virtutis, non est sine prudentia et virtute morali. Quia virtus moralis ordinat ad finem, prudentia autem dirigit circa ea quae sunt ad finem» (οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς... οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν: **1144 b 31—1145 a 4.** *S. Thom.* lect. 10 n. 1270 et lect. 11 n. 1289). *S. Thomas :* «Virtus moralis potest accipi vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis exsistens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum: sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt conexae: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas conexas esse... Assignatur ratio conexionis ab Aristotele in VI Eth. [c. 13; S. Thom. lect. 10 et 11]. Quia... nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi: eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales: cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse conexas» (S. th. I-II 65, 1; cf. 58, 4 et 5; III Dist. 36 a. 1; IV Dist. 33, 3 a. 2 ad 6; Virt. card. a. 1 ad 1; a. 2; Qdl. XII a. 22).

§ 4. De passione et habitu, prout sunt dispositiones ad appetendum finem ultimum

Thesis 14: *Cum finis ultimus non appetatur nisi ex dispositione naturae, finis ultimus in communi appetitur ex dispositione uniformiter inventa in omni natura, finis vero ultimus in particulari ex dispositione speciali. Haec dispositio specialis est aut passio aut habitus.*

969. St. qu. 1. Thesis agit de causa dispositiva [1] ad appetendum finem ultimum sive in communi sive in particulari. Quia enim bonum et conveniens relationem implicant, dependent ab extremis scil. a bonitate obiecti et a dispositione appetentis. Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Et dicimus hanc causam esse dispositionem naturae ipsius appetentis, i. e. cum tamquam ratio, cur cetera appetantur, debeat assignari finis ultimus, ratio, cur aliquid ut finis ultimus appetatur, non potest assignari nisi dispositio ipsius appetentis. Quae dispositio, si agitur de appetendo fine ultimo in communi seu de appetenda beatitudine in communi, est dispositio communis omni naturae; si vero agitur de appetenda beatitudine in particulari, est dispositio specialis, in virtute cuius aliquis hoc vel illud appetit ut finem ultimum suum, seu in hoc vel illo obiecto determinato, in Deo vel in bono creato, quaerit beatitudinem suam.

2. Passionis nomine intelligimus quemcumque motum appetitus sensitivi. Habitum autem stricte sumimus in thesi pro habitu morali in statu perfecto, quem thesi praecedente diximus cum fine ultimo conecti.

970. Prob. th. I p.: Finis ultimus non appetitur nisi ex dispositione naturae. *Arg. I.* Ex eo quod finis ultimus appetitur, quia ipse est conveniens appetenti: Finis ultimus est id, quod propter se appetitur et nullo modo propter aliud. Atqui, quod propter se appetitur, appetitur ex dispositione naturae. Ergo finis ultimus appetitur ex dispositione naturae.

Mai. patet ex conceptu finis ultimi, qui non appetitur propter aliud, sed unice propter se, cetera vero appetuntur propter ipsum.

Prob. min. Quod propter se appetitur, appetitur, quia ipsum est conveniens appetenti. Quod autem appetitur, quia ipsum est conveniens appetenti, appetitur ex dispositione naturae.

Arg. II. Ex eo quod finis ultimus iudicatur bonus iudicio practico propter subiectum appetens: Ut aliquid appetatur, praerequiritur cognitio seu iudicium practicum, quo practice iudicetur bonum ap-

[1] Probe distinguatur dispositio tamquam causa dispositiva a dispositione, prout distinguitur contra habitum.

petentis. Atqui finis ultimus non iudicatur bonum appetentis nisi ex dispositione naturae. Ergo finis ultimus non appetitur nisi ex dispositione naturae.

Mai. patet ex n. 589 sq.

Prob. min. Quidquid iudicatur bonum, ita iudicatur aut tamquam medium ad aliud obiectum consequendum (tamquam medium ad finem) aut non tamquam medium, sed tamquam finis seu tamquam conveniens appetenti. Quod autem iudicatur bonum propter subiectum appetens, bonum iudicatur propter naturam eius seu ex dispositione naturae. Cum igitur finis ultimus non iudicetur bonus tamquam medium, relinquitur eum iudicari bonum unice ex dispositione naturae.

Prob. II p.: Finis ultimus in communi appetitur ex dispositione uniformiter inventa in omni natura, finis vero ultimus in particulari ex dispositione speciali. Ex ipsa ratione finis ultimi in communi et finis ultimi in particulari : Si finis ultimus non appetitur nisi ex dispositione naturae, finis ultimus in communi appetitur ex dispositione uniformiter inventa in omni natura, finis vero ultimus in particulari ex dispositione speciali. Atqui finis ultimus non appetitur nisi ex dispositione naturae. Ergo finis ultimus in communi appetitur ex dispositione uniformiter inventa in omni natura, finis vero ultimus in particulari ex dispositione speciali.

Prob. III p.: Haec dispositio specialis est aut passio aut habitus. Ex eo quod haec dispositio specialis est dispositio superaddita naturae, qua stante homo infallibiliter appetit finem aliquem ultimum in particulari : Dispositio specialis, in virtute cuius appetitur finis ultimus in particulari, est dispositio superaddita naturae, qua stante homo infallibiliter appetit finem aliquem ultimum in particulari. Atqui dispositio superaddita naturae, qua stante homo infallibiliter appetit finem aliquem ultimum in particulari, est aut passio aut habitus. Ergo dispositio specialis, in virtute cuius appetitur finis ultimus in particulari, est aut passio aut habitus.

Prob. mai. a) Dispositio haec est dispositio s u p e r a d d i t a naturae, quia est dispositio specialis ; *b)* est dispositio, qua stante homo infallibiliter appetit finem aliquem ultimum in particulari, quia est causa (dispositiva) ad appetendum finem ; posita enim causa, ponatur effectus necesse est.

Prob. min. a) Passionem et habitum esse dispositiones s u p e r - a d d i t a s naturae, patet ex conceptu passionis et habitus ; *b)* passionem et habitum esse dispositiones, quibus stantibus homo infallibiliter appetit finem aliquem ultimum in particulari, patet ex dictis n. 955 et 966, 3 ; *c)* dispositionem hanc esse a u t passionem a u t habitum seu non esse nisi passionem et habitum, probatur : Dispositio haec est inclinatio specialis superaddita naturae, in virtute cuius aliquid iu-

dicatur conveniens tamquam finis ultimus; bonum enim seu conveniens est id, quod est secundum inclinationem appetentis (cf. n. 593, 2). Haec autem inclinatio est aut inclinatio appetitus naturalis aut inclinatio, sive actualis sive habitualis appetitus eliciti, sive sensitivi sive intellectivi, i. e. voluntatis. Atqui *a)* non est inclinatio appetitus naturalis (specialis superaddita naturae), quae obtinetur complexione corporea, temperamento aut commotione corporea, ut commotione carnali, quibus homo ad aliquid inclinatur ; haec enim non conferunt ad appetendum finem ultimum, nisi quatenus transferuntur ad ordinem cognoscitivum et generant passionem aut habitum[1]. *b)* Non est inclinatio actualis voluntatis ; haec enim non est causa seu dispositio ad adhaerendum fini, sed est ipsa adhaesio actualis. Ergo non est nisi aut inclinatio actualis appetitus sensitivi, i. e. passio, aut inclinatio habitualis appetitus, sive sensitivi sive intellectivi, i. e. habitus.

971. Coroll. 1. Ergo neque potest homo, cum est sub actuali influxu passionis, cui consentit, velle removere hanc passionem, sed actualiter fini adhaeret, ad quem ordinat passio, quoadusque ipsa transeat passio[2]. Sed passio ex natura sua cito transit. Similiter, qui habet habitum, habitualiter adhaeret fini ultimo, ad quem ordinat habitus, quoadusque removeatur habitus. Habitus autem removeri potest, quia homo potest acquirere aliam dispositionem mediante passione, ut cum vitiosus incipit timere gehennam.

2. Ergo anima quoad finem ultimum in particulari non est mobilis, nisi quatenus est mobilis dispositio, in virtute cuius adhaeret fini ultimo, seu quatenus mobilis est passio et habitus (cf. n. 593, 2).

3. Ergo anima humana quoad finem ultimum non est mobilis nisi per accidens, ad motum corporis. Non enim est mobilis, nisi quatenus mobilis est passio aut habitus, ut patet ex coroll. 2. Atqui habitus non est mobilis nisi mediante passione, quatenus mediante passione acquiritur inclinatio opposita habitui. Ergo anima humana quoad finem ultimum non est mobilis nisi mediante passione seu ad motum corporis.

---

[1] Etiam complexio corporea, temperamentum sunt habitus, sed entitativi ; in thesi autem habitus nomine intelligitur habitus moralis in statu perfecto (cf. st. qu. n. 2).

[2] Si simul oritur alia passio opposita, ut cum stante prava concupiscentia oritur timor gehennae, hoc ipso minuitur et exstinguitur concupiscentia. Homo, qui est sub actuali influxu passionis, cui consen it, vel non incidit in aliam cogitationem (oppositam), vel incidit in aliam. Si primum, non potest velle removere passionem suam ; si alterum, haec cogitatio aut est cum affectu (cum passione) aut sine affectu (quasi frigida) ; si hoc ultimum obtinet, non potest velle removere passionem, in qua invenitur ; si primum obtinet, prima iam cessavit passio, orta alia passione opposita, haec enim non potest oriri nisi cessante prima.

972. Schol. Passione hominem disponi ad adhaerendum bono sensili tamquam fini, per se patet. Sed etiam ad appetendum finem supersensilem et ad appetendum Deum homo disponitur passione non tantum n e g a t i v e, quatenus, sedatis passionibus, non retrahitur per duplicem appetitum sensitivum ab appetendo bono rationis, sed etiam p o s i t i v e, et hoc non tantum i n d i r e c t e, quatenus meditatio mortis et poenae inferni excitant passionem timoris, sed etiam d i r e c t e, quatenus bonum supersensile non concipitur in hac vita nisi ad analogiam boni sensilis, quo excitatur passio concupiscentiae disponentis ad amorem.

973. Obi. *Contra I p.* 1. Non appetitur ex dispositione naturae, quod appetitur ex iudicio rationis. Atqui finis ultimus appetitur ex iudicio rationis. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Ex iudicio, quod est ex dispositione naturae, *nego* ; quod non est ex dispositione naturae, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui iudicium rationis, ex quo appetitur finis ultimus, non est ex dispositione naturae. *Probo.* Iudicium rationis, quod est ex dispositione naturae, idem in omnibus est. Atqui iudicium, ex quo appetitur finis ultimus, non est idem in omnibus. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod est ex dispositione uniformiter inventa in omni natura, in virtute cuius appetitur finis ultimus in communi, *conc.* ; quod est ex dispositione speciali, in virtute cuius appetitur finis ultimus in particulari, *nego. Contradist. min.*

Contra II et III p. 1. Quod appetitur ex dispositione naturae, non libere, sed naturali necessitate appetitur. Atqui finis ultimus in particulari libere appetitur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod appetitur ex dispositione immobili, *conc.* ; ex dispositione mobili, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

2. Atqui haec dispositio esset immobilis. *Probo.* Passio, quae removeri non potest, est dispositio immobilis. Atqui dispositio, in virtute cuius appetitur finis ultimus in particulari, esset passio, quae removeri non potest. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Passio, quae omnino removeri non potest neque ex se cito cessat, *conc.* ; passio, quae ab eo tantum removeri non potest, qui passioni consentit, et quae etiam ipsa ex se cito cessat, *nego. Contradist. min.* Passio dupliciter mobilis est : initio a libero arbitrio, in fine a seipsa.

3. Atqui passio, etsi mobilis, non est dispositio, ex qua appetitur finis ultimus in particulari. *Probo.* Dispositio, ex qua appetitur bonum spirituale seu Deus, non est passio. Atqui finis ultimus in particulari est Deus. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Passio non est dispositio negative, *nego* ; positive, *subdist.* : Indirecte, *nego* ; directe, *iterum subdist.* : Si bonum spirituale non conciperetur in hac vita ad analogiam boni sensilis, *conc.* ; si ita concipitur, *nego. Contradist. min.* (cf. schol.).

Bibliographia. *T. Urdanoz,* F i l o s o f í a d e l o s v a l o r e s y f i l o s o f í a d e l s e r, CT 76 (1949) 86—112.

A d 970. *Aristoteles* : Ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστιν, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ (Eth. III 7, 1114 a 32). Ad quod *S. Thomas* : « Potest aliquis dicere quod hoc non est in potestate nostra quod [aliquid] videatur . . . nobis bonum ; . . . sed q u a l i s e s t u n u s q u i s q u e, t a l i s f i n i s v i d e t u r e i ; idest tale aliquid videtur ei appetendum quasi bonum et finis. Secundum enim propriam formam est aliquid unicuique conveniens . . . Et sic etiam videmus in animalibus quod unumquodque animal appetit aliquid tamquam bonum

et finem secundum dispositionem suae naturae... [Philosophus] excludit radicem praedictam [sc. erroris ponentium malitiam non esse voluntariam. Isti abutebantur dicto principio]... Potest aliquid apparere bonum alicui quasi practica cognitione per comparationem ad opus. Et de huiusmodi iudicio nunc Philosophus loquitur; quod quidem potest super aliquo ferri... uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum; et hoc videtur bonum secundum rationem finis. Alio modo ut videatur... bonum... prout nunc... Ex passione contingit quod aliquid iudicetur bonum prout nunc. Sicut... concupiscenti quod fornicetur. Sed iudicium quo homo iudicat aliquid esse bonum secundum se et simpliciter, provenit ex inclinatione habitus, et de hoc nunc agitur. Et ideo dicit, cum homo aliqualiter sit causa sui habitus mali propter consuetudinem peccandi, ... consequens est, quod ipse etiam sit sibi causa phantasiae consequentis talem habitum, idest apparitionis qua sibi videtur hoc esse secundum se bonum » (in l. c. lect. 13 n. 516 sqq.; cf. lect. 10 n. 493 sqq.; VI lect. 2 n. 1130; lect. 4 n. 1170; lect. 10 n. 1273 sq.; VII lect. 3 n. 1346 sqq.; lect. 8 n. 1430 sqq.; X lect. 8 n. 2061 sqq.). *S. Thomas:* « Quod in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi inquantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant; sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis. Dico autem aliqualem secundum aliquam p a s s i o n e m vel h a b i t u m; unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum; cessante autem passione, ut irae vel concupiscentiae, non similiter iudicant illud bonum ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmius perseverant in his quae ex habitu prosequuntur. Tamen quamdiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur. Hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis; anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutationes corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur; tunc vero corpus unietur animae praeexsistenti, unde totaliter sequetur eius conditiones. Anima igitur, quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive malum » (Comp. 174). « Sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari... ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatione corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali, ut Philosophus dicit » (S. th. I 20, 1 ad 1). « Mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit, quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat; et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturae mutabilis... Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit, vel propter appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum » (Malo 16, 5; cf. q. 2, 3 ad 9; q. 6 c. vers. fin.: Tertio vero modo; Ver. 24, 1 ad 19; a. 10; a. 11 ad 4; Virt. card. a. 2; S. th. I 83, 1 ad 5 [cit. ad 955]; I-II 9, 2; 10, 3 c. [cit. ad 955] et ad 2; 58, 5 [v. com. Caietani in h. l.]; II-II 24, 11 c.: Habitui vero; et text. cit. ad 975).

Caput VI

DE ASSECUTIONE FINIS ULTIMI SEU DE STATU TERMINI

Thesis 15: *Vita haec praesens, quam anima humana iuncta corpori vivit, est status viae, ipsa autem separatione a corpore anima constituitur in statu termini et attingit terminum, ad quem in ultimo viae tempore est ordinata.*

974. St. qu. 1. Status viae est motus ad finem ultimum particularem. Cum hic motus actibus intellectus et voluntatis perficiatur, quibus ad finem ultimum tenditur, status termini est immobilitas voluntatis in adhaerendo fini ultimo materiali.

2. Terminus duplex est, secundum quod homo in duplici obiecto, in bono increato (in Deo) et in bono creato, potest sibi constituere finem ultimum particularem.

3. Vitam hanc praesentem, quam anima humana iuncta corpori vivit, esse statum viae, quod per modum corollarii deduximus n. 907, 1, nunc accuratius probare nitimur, ostendendo praeterea hunc statum ipsa morte finiri atque animam attingere terminum illum, ad quem in ultimo viae tempore est ordinata.

4. Doctrina in thesi proposita est expressa S. Thomae doctrina (cf. text. cit.). Adversarii immobilitatem animae post mortem: confirmationem in bono et obstinationem in malo, ex causa extrinseca tantum repetunt, i. e. ex collatione vel substractione auxilii divini. Secundum S. Thomam vero producitur haec immobilitas separatione ipsa animae a corpore tamquam status conveniens animae separatae ex natura sua. Et haec immobilitas, ipsa separatione producta, secundum S. Thomam est ratio, cur Deus conferat vel subtrahat auxilium suum.

975. Prob. th. Ex eo quod dispositio specialis, vi cuius appetitur finis ultimus in particulari, est mobilis in hac vita, ipsa vero separatione animae a corpore fit immobilis: Cum adhaesio voluntatis ad finem ultimum sit semper ex dispositione naturae, qua stante voluntas infallibiliter adhaeret fini ultimo (cf. th. praec.), ipsa voluntatis adhaesio est mobilis aut immobilis, secundum quod dispositio illa est mobilis aut immobilis. Atqui dispositio, qua voluntas adhaeret fini ultimo in particulari, est mobilis in hac vita, immobilis in anima separata; et dispositio reperta in anima separata ea est, vi cuius appetit ut finem ultimum id, ad quod in ultimo viae tempore erat ordinata.

Ergo voluntas mobiliter adhaeret fini ultimo in particulari in hac vita — haec vita est status viae; immobiliter in altera vita — illa vita est status termini; et ipsa separatione a corpore anima constituitur in statu termini et attingit terminum, ad quem in ultimo viae tempore erat ordinata.

Prob. mai. Manente dispositione, qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri. Nam finis ultimus se habet in appetitivis sicut primum principium in speculativis; cum enim finis maxime ametur, et cetera propter ipsum, non potest propter amorem alterius rei voluntas ab eo, cui ut ultimo fini adhaeret, dimoveri, nisi mutetur illa dispositio.

Prob. minoris 1. p. (Dispositio, qua voluntas adhaeret fini ultimo in particulari, est mobilis in hac vita.) Dispositio, qua voluntas adhaeret fini ultimo particulari in hac vita, est aut passio aut habitus (cf. th. praec.). Sed passio per se cito transit, et etiam habitus est mobilis, etsi difficile tantum (cf. n. 967; 971, 1).

Prob. minoris 2. p. (Dispositio haec est immobilis in anima separata.) Dispositio in anima separata, vi cuius finem ultimum particularem appetit, non potest esse nisi inclinatio voluntatis, qua voluntas ad obiectum aliquod inclinatur tamquam ad finem; deducitur hoc ex dictis in prob. III p. th. praec.: Cum dispositio, in virtute cuius appetitur finis ultimus in particulari, non sit nisi passio aut habitus, haec dispositio in anima separata non potest esse nisi habitus, aut aliquid, quod est per modum habitus, i. e. inclinatio voluntatis. Haec autem voluntatis inclinatio est immobilis: *a)* non est mobilis ab intrinseco, ab ipsa voluntate, quia constituit primum principium omnis volitionis utpote adhaesio ad finem ultimum, qui super omnia amatur. Neque est mobilis ab intellectu, quatenus intellectus aliam cognitionem acquireret, qua mutaretur voluntas: intellectus enim non potest acquirere aliam cognitionem practicam, haec enim dependet ab illa inclinatione reperta in voluntate, mere speculativa autem cognitio nihil iuvat. *b)* Haec inclinatio neque est mobilis ab extrinseco coniuncto, quod est corpus, quo caret anima separata; *c)* neque a principio extrinseco separato, quod esset Deus. Deus enim cum creatura conaturaliter agit; esset autem praeter naturam, si tolleret ab anima dispositionem, quae secundum praesentem statum ei tamquam immobilis convenit (cf. etiam n. 971, 3).

Prob. minoris 3. p. (Dispositio reperta in anima separata ea est, vi cuius appetit ut finem ultimum id, ad quod in ultimo viae tempore erat ordinata.) Dispositio animae separatae, vi cuius finem ultimum appetit, est inclinatio voluntatis ad finem reperta in ea in primo instanti separationis. Atqui inclinatio voluntatis ad finem reperta in anima in primo instanti separationis eadem est, quae fuit in ultimo viae tempore. Haec enim habitualiter permanet, nisi actu contrario tollatur (cf. n. 881, 4).

976. Coroll. 1. Ergo dispositio reperta in voluntate animae separatae per ordinem ad finem ultimum, ipsa separatione convertitur in habitum immobilem et quasi in naturam, quo voluntas confirmatur in bono aut obstinatur in malo.

2. Ergo corpus est instrumentum animae, ope cuius evolvitur et attingit finem. Mediante enim corpore tantum anima est mobilis quoad finem, et mediante passione peragit pugnam spiritualem, in cuius virtute attingit finem ultimum ; in virtute enim dominii libertatis, quod habet super passiones, exorta prava passione, transmutando phantasma, aliam excitat passionem (ut imaginando poenam peccati, salutarem excitat passionem timoris), et consequenter avertit voluntatem ab inordinato amore boni creati convertitque ad Deum. Atque ita non tantum pravas passiones, sed etiam pravos habitus seu vitia vincere potest et acquirere bonos habitus. Licet enim vitium vehementissime inclinet ad peccatum, dummodo ne tollat, prae vehementia passionis e vitio exortae, deliberationem rationis et indifferentiam iudicii, non exstinguit liberum, etsi pugna tunc difficillima evadit et ardua victoria.

3. Ergo ipsa separatione anima iusti inamissibiliter attingit finem ultimum seu beatitudinem, anima vero peccatoris deficit irreparabiliter ab ea seu damnatur.

977. Schol. 1. Voluntas non habitu superaddito, sed ipsa natura sua, utpote inclinatio rationalis, est determinata quoad bonum rationis, inquantum est circa operationes non ad alterum (cf. n. 957) ; ideo voluntas etiam ipsa natura per se est determinata ad adhaerendum Deo, qui est bonum rationis. Sed haec naturalis inclinatio ad Deum in hac vita non est dispositio sufficiens, qua infallibiliter anima adhaereat Deo, propterea quod non determinatur intellectus hominis, quamdiu anima est iuncta corpori, ad hanc inclinationem iugiter considerandam ac proinde secundum eam iudicandum. Quinimmo duplici appetitu inferiore sollicitatur iugiter ad iudicandum ut bonum id, quod non est secundum rationem. Quodsi anima caret appetitu inferiore atque a corpore est separata, infallibiliter adhaeret Deo in virtute huius inclinationis naturalis, id quod fit in anima infantis ante usum rationis a corpore separata. Haec *naturaliter* est ordinata ad Deum ; cum enim nulla deordinatione perverterit naturam, necessario inclinatur in Deum ut in finem ultimum naturalem.

2. *In quo consisteret beatitudo et damnatio naturalis.* Beatitudo naturalis consisteret in cognitione Dei naturaliter perfectissima, qua anima separata in sua essentia tamquam in puro speculo contemplaretur Deum ut bonum suum. Damnatio naturalis in eo consisteret, quod anima separata ex detorsione et corruptione naturae suae non posset attingere intellectu suo Deum ut bonum suum et beatitudinem suam, sed iugiter in absurdo inve-

niretur, adhaerendo contra naturam suam, sed secundum perversionem eius, bono creato tamquam fini ultimo. Beatitudo naturalis diversos etiam admitteret gradus, secundum diversas perfectiones habitualiter in anima remanentes ex actibus in vita mortali peractis. Anima enim ex contemplatione harum perfectionum iugiter delectaretur. Unaquaeque tamen anima in gradu suo perfecte quiesceret neque altiorem gradum desideraret, quia gradus, quem tenet, est ei adaequate conveniens secundum statum, in quo invenitur. Similiter damnatio naturalis varios gradus admitteret, secundum pravas dispositiones in anima relictas.

3. Damnatio supernaturalis. Eius habitudo ad immobilitatem animae separatae. Damnatio supernaturalis (poena damni) formaliter in privatione visionis beatae consistit, quatenus Deus subtrahit gratiae et gloriae lumen damnatis. Sed immobilitas voluntatis post mortem, producta ipsa separatione animae a corpore, est r a t i o subtractionis gratiae et gloriae. Ideo tantum Deus subtrahit dona sua supernaturalia, quia subiectum eorum iam capax non est et secundum dispositionem naturalem, in qua invenitur, expostulat, ut ei haec dona subtrahantur. Conaturaliter enim agit Deus cum creatura usque in infernum. Ad rem S. Thomas : « Non autem esset poena perpetua animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius : quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur » (C. g. IV 93).

4. Anima damnata, sicut per statum separationis est determinata ad iugiter contemplandam seipsam (cf. n. 568), ita est etiam determinata ad contemplandam iugiter suam inclinationem, qua deorsum inclinatur ad bonum creatum tamquam ad finem ultimum. Atque ita iugiter iudicare necessitatur bonum creatum esse conveniens sibi ultimo secundum detorsionem suam. Nec potest velle removere hanc suam indispositionem, sicut homo, qui stat sub actuali passione prava, cui consensit, non potest velle eam removere, sed, quoadusque durat, infallibiliter ei adhaeret (cf. n. 971, 1). Ideo animam non paenitet de peccatis suis, neque ipsa desiderat Deo coniungi, vehementissime tamen dolet propter statum contranaturalem, in quo invenitur. Cum igitur, deficiente corpore, anima *a)* iugiter necessitetur aversionem suam a Deo considerare, *b)* neque alia dispositio erga finem in ea oriri possit, anima iuncta corpori *a)* non necessitatur inclinationem suam ad finem iugiter considerare, *b)* saepe oritur in ea alia inclinatio (passio opposita), ut cum peccator incidit in cogitationem mortis et timet. Ideo haec est mobilis, illa vero immobilis.

5. Attacto fine ultimo, non obstante immobilitate voluntatis circa finem ultimum, manet liberum arbitrium, quod est circa ea, quae sunt ad finem. Sed beati, quidquid volunt, volunt sub ratione finis ultimi veri ; damnati omnia sub ratione finis ultimi pravi intendunt, ac proinde in omnibus peccant. Ipsa autem adhaesio ad finem ulti-

mum, quamquam libera non est in se, est tamen libera in causa, ac proinde in damnato est perenne peccatum.

6. Supposita resurrectione corporum, corpus sequitur statum animae ac proinde huius immobilitatem non tollit.

978. Obi. 1. Ipsa separatione a corpore non constituitur in statu termini neque attingit terminum anima, quae omnino a termino suo deficere potest. Atqui anima omnino a termino suo deficere potest. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Anima, quae omnino deficere potest a fine suo ultimo vero seu a Deo, *nego* ; anima, quae ipsa separatione a corpore non redditur immobilis in adhaerendo illi fini ultimo in particulari, ad quem in ultimo viae tempore est ordinata, *conc. Contradist. min.* : Potest deficere a fine suo ultimo vero, i. e. a Deo, *conc.* ; ipsa separatione a corpore non redditur immobilis in adhaerendo illi fini ultimo in particulari, ad quem in ultimo viae tempore est ordinata, *nego.*

2. Atqui anima, quae deficit a fine suo ultimo vero, non ipsa separatione a corpore, sed subtractione auxilii divini redditur immobilis in adhaerendo illi fini ultimo in particulari, ad quem in ultimo viae tempore est ordinata. *Probo.* Anima, quae separatione a corpore mutat modum cognoscendi, ipsa separatione a corpore non redditur immobilis in adhaerendo illi fini ultimo in particulari, ad quem in ultimo viae tempore est ordinata. Atqui anima, quae deficit a fine suo ultimo vero, ipsa separatione a corpore mutat modum cognoscendi. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Quae quoad finem ultimum mutat cognitionem practice, *conc.*; quae mutat speculative tantum, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui anima haec etiam practice mutat cognitionem suam quoad finem ultimum. *Probo.* Etiam practice mutat cognitionem suam quoad finem ultimum anima, quae libertate praedita est. Atqui haec anima libertate praedita est. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quae libertate praedita est quoad ipsum finem ultimum, *conc.* ; quae libertate praedita est quoad ea tantum, quae sunt ad finem ultimum, *nego. Contradist. min.*

4. Atqui etiam quoad finem ultimum anima separata libertate praedita est. *Probo.* Quoad finem ultimum libertate praeditus est, qui potest libere uti cognitione et speciebus suis intelligibilibus. Atqui anima separata potest libere uti cognitione et speciebus suis intelligibilibus. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui potest libere uti supposita adhaesione ad finem ultimum, *nego* ; ea non supposita, *conc. Contradist. min.*

5. Atqui anima separata mutat hanc adhaesionem. *Probo.* Anima, quam paenitet de peccatis suis et de amissa beatitudine, mutat adhaesionem, qua ex vita praeterita adhaeret fini alicui ultimo in particulari. Atqui animam separatam paenitet de peccatis suis et de amissa beatitudine. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Anima, quam paenitet paenitentia conversionis mutante adhaesionem ad finem ultimum, *conc.* ;. quae vehementissime dolet tantum de peccatis et de beatitudine amissa tamquam de statu sibi contranaturali, *nego. Contradist. min.* : Anima separata mutat adhaesionem ad finem ultimum, *nego* ; vehementissime dolet, *conc.* Quae habet S. Scriptura. Sap. 5 et alibi, de paenitentia damnatorum, ita optime explicantur nec minime requirunt dolorem, qui adhaesionem mutaret quoad finem ultimum.

6. Atqui anima necessario vult mutare adhaesionem ad finem ultimum. *Probo.* Si est absurdum animam spiritualem damnatam propter peccatum sensualitatis tendere in bonum s e n s i l e tamquam in finem ultimum, anima separata ita damnata necessario vult mutare adhaesionem ad finem ultimum. Atqui absurdum est animam spiritualem... Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Si absurdum est non spectata dispositione seu depravatione huius animae, *nego* ; ea spectata, *conc. Contradist. min.* Status ille minime est conaturalis animae spirituali, sed status damnationis et poenae necessario est status non conaturalis. Etiam

tormentum ignis, quo, ut ex fide tenemus, torquentur spiritus damnati, est status non conaturalis.

Ad alias difficultates, quae fieri possent, solvendas praeterea notetur aversionem a Deo, per peccatum inductam, non tolli conversione inefficaci (attritione), sed requiri conversionem efficacem (contritionem; cf. n. 885—888 932). Accedente tamen sacramento ex attrito fit contritus.

A d 975. *S. Thomas :* « Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis : quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viae anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium : et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa obstinationis in angelo peccante; unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animae conditionem ; et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utatur ; et ita tunc eadem obstinationis ratio manebit » (Ver. 24, 11). « Animae, statim cum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur : ut scil. ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum » (C. g. IV 92). « Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest. Finis enim... se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur ; et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae : non enim qui errat circa principia, revocari potest per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. Et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem. Quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis. Et hoc quidem sequitur in universali naturam rationalem, ut beatitudinem appetat : sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit, unde Philosophus dicit [Eth. III 7, 1114 a 32] quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio illa per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius. Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu est anima corpori coniuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit : unde et desiderium finis de facili removetur, ut in continentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium alicuius finis boni vel mali per aliquem habitum ; et ista dispositio non de facili tollitur, unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet ; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri : quia ultimus finis maxime desideratur ; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur : non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis : cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso exsistens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur

ad finem, sed ut in fine adepto quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis : quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult : male autem quaecumque in ordine ad malum finem, male vult. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum : licet sit mutabilis de uno volito in aliud, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem. Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere : electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem : quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi ; ita tunc immobiliter manebit illa specialis dipositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis. Substantiae autem separatae, scil. angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni quam animae : quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusiones, sicut animae ; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire. Et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt. Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant : quia... corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora » (C. g. IV 95 ; cf. II Dist. 7, 1 a. 2 et text cit. ad 970).

Pars II

ETHICA SPECIALIS SEU IUS NATURAE

Caput I

DE IURE IN GENERE

§ 1. De essentia iuris

Thesis 16 : *Ius essentialiter consistit in relatione dominii libertatis super aliquod obiectum. Persona humana est subiectum proprium huius relationis; eius vero fundamentum ultimum est lex aeterna.*

979. St. qu. 1. Ius sumitur 1. o b i e c t i v e pro obiecto iustitiae, seu pro eo, quod est alteri debitum (cf. n. 961). Sed alteri debitum est, quod est ad ipsum ordinatum tamquam suum. Ideo ius obiective sumptum est id, quod est ad aliquem ordinatum tamquam s u u m . Cum autem multiplex possit esse relatio, qua aliquid ad aliud refertur

tamquam suum — ita accidens refertur ad substantiam tamquam suum, nidus ad avem tamquam suus etc. —, iuris nomine significant id, quod est ad aliquem relatum tamquam perfectissime suum, quatenus refertur in ipsum ut dominio libertatis possidendum. Ius sumitur 2. subiective pro relatione, qua refertur aliqua natura ad aliquid tamquam ad suum. Hoc enim ipso, quod aliquid refertur ad me tamquam meum, ego ad illud referor tamquam dominus seu possessor eius.

2. Personae humanae nomine non intelligimus personam ut subiectum naturae actuali intellectualitate praeditae, sed abstrahimus ab eo, utrum intellectus actualem usum habeat necne. Et contendimus personam humanam esse subiectum proprium iuris, seu ius esse proprium eius, sumendo proprium stricte pro eo, quod soli et semper et omni convenit. Quare secunda thesis nostrae pars contendit et omnem personam semper et necessario subiectum iuris esse, etiam cum caret actuali usu intellectus, ut contingit in infantibus, amentibus, dormientibus, et solam personam humanam esse subiectum iuris ac proinde bruta ceteraque supposita irrationalia a iuribus prorsus excludi. Tertia pars de ultimo tantum et universali fundamento omnis iuris est, non de fundamentis proximis diversorum iurium. Haec sunt derivationes ex lege aeterna : lex naturalis et lex positiva, et varii actus, quibus secundum has leges ius aliquod acquiritur, ut sunt : occupatio rei nullius, donatio, emptio, de quibus dicendum erit n. 998—1001. Lex igitur est ius fundamentaliter sumptum, et ius, secundum legem, a qua proxime derivatur, dividitur in ius naturae et ius positivum. Haec pars negatur a Kant, qui ordinem iuridicum ab ordine morali penitus divellit, quatenus docet, excepto iure naturali hominis in libertatem, nullum esse ius nisi positivum (civile) et ideo fundamentum iuris supremum esse legem positivam (civilem) neque ius quidquam commune habere cum moralitate. Non tantum multi philosophi moderni, sed etiam plures iurisperiti, ut R. v. Jhering (1818—1892) et G. Jellinek (1851—1911), Kantii doctrinam admittunt. Iurisperiti « scholae historicae », ut Fr. K. v. Savigny (1779—1861) et Fr. J. Stahl (1802—1861), ad Kantii doctrinam deveniunt. Tamquam fontem iuris considerant quidem consuetudines et mores populorum, quae tamen non constituuntur iura nisi lege civili.

980. Prob. th. I p.: Ius essentialiter consistit in relatione dominii libertatis super aliquod obiectum. Ex eo, quod ius obiective sumptum est denominatio extrinseca alicuius obiecti : Obiectum designatur tamquam ius alicuius, quia hic habet ius seu libertatis dominium super hoc obiectum. Ergo ius primo et essentialiter est in eo, qui habet ius super obiectum, et consistit in relatione dominii libertatis super obiectum.

Prob. II p.: Persona humana est subiectum proprium iuris. Ex eo quod sola persona humana libera est et ordinata in Deum immediate: Subiectum proprium iuris est suppositum naturae, cui proprium est quaedam ad eam ordinata esse tamquam s u a, i. e. tamquam libertatis dominio possidenda. Atqui proprium personae humanae est quaedam ad eam ordinata esse tamquam sua. Ergo persona humana est subiectum proprium iuris.

Min. ex eo probatur, quod proprium est personae humanae esse libertate praeditam et essei mmediate ordinatam in Deum tamquam in finem ultimum suae perfectionis, cetera vero, quae infra eam sunt, in ipsam; ex quo derivatur haec esse ordinata ad personam humanam tamquam ab ea dominio libertatis possidenda, et personam humanam ad suiipsius perfectionem ordinatam esse, ut seipsam perfectam libertatis dominio possideat sub dominio divino, ut accuratius ostendetur n. 988—991.

Prob. III p.: Lex aeterna est fundamentum ultimum iuris. Ex eo quod omnis ordinatio ad bonum fundatur in lege aeterna: Hoc est fundamentum ultimum iuris, quod est fundamentum ultimum relationis, qua natura intellectualis refertur ad aliquid tamquam ad suum. Atqui fundamentum ultimum relationis, qua p e r s o n a h u m a n a refertur ad aliquid tamquam ad suum, est lex aeterna. Ergo fundamentum ultimum iuris est lex aeterna.

Ad min. Relatio, qua persona humana refertur ad aliquid tamquam ad suum, est ordinatio suppositi naturae rationalis ad bonum per legem naturalem, quae fundatur in ordinatione universali et suprema ad bonum: in lege aeterna.

981. Coroll. 1. Ergo, quod est debitum ex iustitia, est debitum ex lege morali, ac proinde ius seu tractatio de iure pertinet ad Ethicam tamquam pars eius (contra Kant). Ius est ad alterum seu per se primo in bonum alterius, non ipsius operantis; ideo ius respicit habitudinem hominum inter se. Cum igitur Ethica generalis generaliter respiciat actum humanum ut ordinatum in finem, qui est beatitudo seu bonum operantis, Ethica specialis seu ius naturae eundem actum humanum specialiter respicit, prout est ordinatus in finem m e d i a n t e o r d i n a t i o n e a d a l i o s h o m i n e s, sive singillatim sumptos — ius individuale, sive prout constituunt societates — ius sociale.

2. Ergo ius subiective sumptum recte definitur: potestas m o r a l i s in rem suam, vel explicatius: potestas moralis naturae intellectuali competens ad aliquid iuste habendum vel agendum. Ius est potestas m o r a l i s, quia fundatur in lege morali.

3. Ergo datur verum ius naturae. Ordinatio enim divina, quae est lex aeterna, unde derivatur omne ius, fit mediante lege naturali

et mediante lege positiva, tum divina tum humana seu civili. Sed lex civilis et ius civile ex lege aeterna derivantur mediante lege naturali, et ius civile ex lege naturali vim suam obligatoriam trahit, ut patet ex n. 937—950. Iusnaturae, fundatumi n lege naturali, quibusdam iuribus fundamentalibus seu omnibus hominibus communibus distincte et positive (nostris temporibus) promulgatum est: ius libertatis conscientiae, religionis, vitae, bonae famae, illaesibilitatis personae, proprietatis, laboris, matrimonii, educationis liberorum, professionis, progressus, opinionis, associationis, actionis politicae.

4. Ergo supremum ius est divinum. Lege enim aeterna omnia in bonum divinum ordinata sunt, et Deus absoluta libertate et dominio omnia possidet. Quare quaecumque alia iura subordinantur iuri divino; cetera enim non exercent dominium nisi dependenter a dominio divino, et inquantum hoc iis datum est a Deo.

5. Ergo etiam *persona humana*, quae actuali intellectualitate caret, iuribus praedita est, cum ius sit *relatio exorta in persona humana ex hoc ipso, quod aliquid est ordinatum in ipsam tamquam suum*. Continet igitur in se ordinem ad quaedam bona tamquam sua. Et licet non possit perfecte uti iure suo, seu possidere ad bonum suum actuali libertatis dominio ea, quae sunt ordinata ad ipsam, imperfecte tamen utitur iure suo, quatenus ius cognitum ab altero hunc arcet, ne illud laedat.

982. Schol. 1. Ius est conceptus analogus, qui secundum analogiam attributionis dicitur de relatione dominii libertatis super aliquod obiectum et de obiecto huius relationis et de eius fundamento: de lege. Primarie et proprie ius significat relationem dominii libertatis; ab ea obiectum iuris et fundamentum eius extrinsecus denominantur. Relationi, quae inest in subiecto iuris, respondet relatio in obiecto: Sicut subiectum iuris refertur in obiectum tamquam in suum, ita hoc obiectum refertur etiam in subiectum iuris. Hae relationes sunt relationes non reales, sed rationis. Nam qui ius acquirit super aliquod obiectum, exinde non mutatur, neque obiectum mutatur. Sunt tamen relationes realiter fundatae in lege et in actibus, quibus secundum legem ius aliquod acquiritur.

2. Iuri in uno respondet officium seu obligatio ex iustitia in aliis. Hoc enim ipso, quod aliqua res est mea seu subest dominio libertatis meae, ceteri ab ea ita excluduntur, ut obligentur etiam ex iustitia mihi ius meum tribuere meque in possessione mea non impedire.

983. Obi. *Contra I et II p.* 1. Non consistit essentialiter in relatione, qua persona humana refertur ad aliquid tamquam ad suum, quod convenit etiam iis, qui intellectualitate et libertate non sunt praediti. Atqui ius convenit etiam iis, qui intellectualitate et libertate non sunt praediti: infantibus, amentibus, dormientibus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod convenit etiam iis, qui non habent actualem usum rationis et libertatis, qui tamen facultate liberi arbitrii

sunt praediti, *nego ;* quod convenit etiam iis, qui neque habent potentiam liberi arbitrii, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui ius, si ita sumitur, non conveniret iis, qui non habent actualem usum libertatis. *Probo.* Habere aliquid tamquam suum dominio libertatis, non convenit iis, qui non habent actualem usum libertatis. Atqui ius, sicut sumitur in thesi, consistit in eo, quod est : habere aliquid tamquam suum dominio libertatis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Dominio libertatis perfecto, quod consistit in actuali usu libertatis, *conc. ;* dominio libertatis imperfecto, quod consistit in potentia liberi arbitrii et in ipsa natura intellectuali, quae, quatenus cognita, impedit, quominus iura laedantur, *nego. Contradist. min. :* Dominio libertatis, sive perfecto sive imperfecto, *conc. ;* perfecto tantum, *nego.*

Contra III p. 1. Fundamentum ultimum iuris non est lex, quae est omnino indeterminata. Atqui lex aeterna est omnino indeterminata. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae est indeterminata quoad se, *conc. ;* quae determinate non cognoscitur a creaturis intellectualibus, *subdist. :* Quae non cognoscitur quoad omnia, quae continet, *nego ;* quae mediante lege naturali (cf. n. 949, 4 ; 950, 1) et etiam mediante lege positiva, tum divina tum humana, non cognoscitur, inquantum sufficit ad plene iura et officia hominum cognoscenda, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui lex positiva humana seu lex civilis est fundamentum ultimum omnis iuris. *Probo* (ex mente Kantii et multorum recentium iurisperitorum, cf. n. 984, 1). Fundamentum ultimum omnis iuris est, quo primo habetur coactivitas. Atqui id, quo primo habetur coactivitas, est lex civilis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quo primo habetur coactivitas moralis et quod etiam ultimum fundamentum est omnis coactivitatis physicae, *conc. ;* quo primo habetur coactivitas physica ex lege civili, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *G. Graneris,* L'amoralità del diritto di fronte alla dottrina di S. Tommaso, RFNS 32 (1940) 138—149. *L. Lachance,* Le concept de Droit selon Aristote et S. Thomas, Montréal-Paris 1933. *M. J. Laversin,* Droit naturel et droit positif d'après saint Thomas, RTh 38 (1933) 3—49 ; 177—216. *G. M. Manser,* Das Naturrecht in seinem Wesen und seinen Hauptstufen, DThFrib 11 (1933) 369—396. *A. Passerin d'Entrèves,* Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di San Tommaso d'Aquino, RFNS 29 (1937) 473—503. *Scherer,* Sittlichkeit und Recht, Naturrecht und richtiges Recht, PhJ 17 (1904) 132—143 ; 308—324 ; 416—428 ; 18 (1905) 26—44. *P. N. Zammit,* The Concepts of Rights according to Aristotle and St. Thomas, Ag 16 (1939) 245—266.

Ad 979 sqq. *Aristoteles :* « Hoc est proprium [hominibus] in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita [et iusti] et iniusti. . . . Sed communicatio in istis facit domum et civitatem » (Τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου . . . αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν : Pol. I 2, 1253 a 15. *S. Thom.* lect. 1 ; cf. text. Arist. ad 938 961). *S. Thomas :* « Ius est obiectum iustitiae » (S. th. II-II 57, 1 ; cf. supra n. 961 ; II-II 58, 11 [suum] ; I 21, 1 ad 3 ; C. g. II 28 : Item, Cum). S. Thomas non utitur voce iuris ad significandum ius subiective sumptum. « Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris » (S. th. II-II 57, 1 ad 2). « Ius positivum dividitur contra ius naturale » (S. th. I-II 95, 2 arg. 2 ; cf. II-II 57, 2 ; 60, 5 ; III Dist. 37 a. 3 ; et text. ad 938). « Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contin-

gere dupliciter. Uno modo secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum, in II Polit. [c. 5; S. Thom. lect. 4 et 5]. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. "A iure autem naturali" sic dicto "recedit ius gentium", ut Iurisconsultus dicit [Dig. I 1: De instit. et iure 1]: "quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est". Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat» (S. th. II-II 57, 3). «Omnis alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est... Finem ultimum universi [scil.] Deum... sola intellectualis natura consequitur in seipso... Ex divina [igitur] providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur [animalia bruta]. Unde absque iniuria eis utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo» (C. g. III 112; cf. text. ad 989). «Ius naturale... continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae» (S. th. I-II 71, 6 ad 4).

§ 2. De proprietate iuris, quae est coactivitas

Thesis 17: *Coactivitas non est de essentia iuris, sed iuris tantum proprietas; coactionem autem ipsam exercere in societate civili per se penes auctoritatem publicam est, qua deficiente etiam privatae personae debitis sub conditionibus licet quaedam iura cruente defendere.*

984. St. qu. 1. Coactivitatem duplicem possumus distinguere: *a)* impropriam, m o r a l e m, quae est ipsa obligatio ex iustitia, qua unusquisque moraliter cogitur, ut cuique ius suum tribuat; hanc ad essentiam iuris pertinere patet ex eo, quod ius est id, quod est debitum ex lege morali; *b)* propriam, p h y s i c a m, quae est potestas moralis adhibendi coactionem seu violentiam ad ius suum habendum; hanc igitur tantum thesis nostra spectat, quae docet contra Kant et multos iurisperitos recentes coactivitatem de iuris essentia non esse. Kant, cum divellat ordinem iuridicum ab ordine morali, coactivitatem moralem iuris negat, loco cuius ponit auctoritatis civilis seu legis civilis coactivitatem physicam, quam proinde ad essentiam iuris pertinere censet. Similiter iurisperiti recentes, qui ius naturae negant, etiam iuris civilis coactivitatem moralem, quae ex iure naturae derivatur, negant. Exinde etiam hi coactivitatem physicam legis civilis ad essentiam iuris trahunt.

2. Coactivitas dicitur iuris proprietas non tamquam proprium strictissime, quia non sequitur omne ius. Coactivitas sequitur quidem

iura iustitiae commutativae et legalis, non vero iura iustitiae distributivae civium erga societatem (cf. n. 961, b) ; non enim licet civibus violentiam adhibere contra auctoritatem civilem ad habendam iustam bonorum et onerum distributionem, quia exinde sequeretur maxima reipublicae perturbatio.

3. Cum coactivitas sit proprietas iuris, in eo inest, in quo inest ius. Absolute igitur loquendo, coactionem exercere ei competeret, cui competit ius. Hoc tamen non obstante, dicimus in societate civili exercitium coactivitatis spectare ad auctoritatem publicam neque a privatis coactionem exerceri posse nisi deficiente auctoritate publica ; id quod obtinet in statu aliquo primitivo, cum societas civilis nondum est constituta, aut cum recursus ad auctoritatem publicam non patet. Et tunc dicimus etiam privatae personae licere coactionem exercere, et quidem licere quaedam iura etiam cruente defendere, i. e. coactionem tantam exercere, ut procedatur usque ad vulnerandum, immo usque ad occidendum aggressorem iniustum debitis sub conditionibus seu, ut dicitur, « sub moderamine inculpatae tutelae ». Requiritur enim : *a)* ut intendatur unice iuris defensio, ad hoc enim unice ordinatur coactivitas ; illicitum proinde esset contra adversarium agere ex odio ; *b)* ut ius nullo alio modo defendi possit, secus ageretur contra ius aggressoris, qui ius suum in vitam et integritatem corporis sui non amittit nisi data hac circumstantia (cf. schol. 2); *c)* ut vis inferatur in ipso actu aggressionis ; vis enim infertur unice ad ius defendendum, sed non potest defendi ius aggressore non exsistente ; *d)* ut ius seu bonum cruente defendendum sit magni momenti, ut sunt vita, corporis membra, libertas, pudicitia, bona materialia magni valoris ; nam requiritur proportio inter id, quod defenditur, et modum cruentae defensionis.

985. **Prob. th. I p.: Coactivitas non est de essentia iuris.** Ex eo quod coactivitas iam supponit ius : Non est de essentia iuris, quod iam supponit ius. Atqui coactivitas supponit ius ; est enim coactivitas ad ius defendendum. Ergo coactivitas non est de essentia iuris.

Prob. II p.: Coactivitas est proprietas iuris. Ex eo quod bonum commune postulat coactivitatem iuris : Quod secundum legem naturalem sequitur ius, est proprietas iuris. Atqui secundum legem naturalem coactivitas sequitur ius. Ergo coactivitas est proprietas iuris.

Prob. min. Quod postulat bonum commune ad defensionem iuris, secundum legem naturalem sequitur ius ; nam lex naturalis est, quod expostulat bonum commune. Bonum autem commune expostulat coactivitatem ad defensionem iuris. Sicut enim expostulat, ut ordinentur quaedam in bonum singulorum, ita vult etiam hanc ordinationem illusoriam non reddi pravitate eorum, qui singulis ius suum tribuere nolunt.

Prob. III p.: Coactionem exercere in societate civili penes auctoritatem publicam est. Ex eo quod secus orirentur perturbationes ordinis publici: Coactionem exercere per se primo penes auctoritatem publicam est, si hoc expostulat bonum commune. Atqui bonum commune hoc expostulat propter perturbationes ordinis publici, quae orirentur, si cuique liceret ius suum sibimetipsi violenter extorquere. Ergo coactionem exercere per se primo penes auctoritatem publicam est.

Prob. IV p.: Deficiente auctoritate publica etiam privatae personae debitis sub conditionibus licet quaedam iura cruente defendere. Ex praecedentibus: Cum ius sit coactivum, si recursus ad publicam auctoritatem non patet, etiam privatae personae licet, debitis sub conditionibus, iura magni momenti cruente defendere, ne iura singulorum irrita reddantur pravitate sceleratorum, neve impunitate eorum securitas publica periclitetur.

986. Schol. 1. Coactivitas iuris duo complectitur: *a)* potestatem moralem ad violentiam adhibendam, ne ius laedatur, seu ad iuris laesionem impediendam; *b)* potestatem moralem ad violentiam adhibendam pro reparatione iuris laesi. Haec autem reparatio iterum duo complectitur: *α)* reparationem damni illati per restitutionem boni ablati aut aequivalentis eius; *β)* reparationem recti ordinis laesi per poenam, quae delinquenti infligitur. Finis poenae duplex est: primarius, vindicativus, ut rectus ordo restituatur; secundarius, medicinalis, ut, qui deliquit, emendetur et ceteri a delinquendo deterreantur.

2. Qui cruente se defendit usque ad occisionem iniusti aggressoris, non agit neque contra ius divinum, neque contra ius ipsius aggressoris. Iniustus enim aggressor ipso actu aggressionis amisit ius in vitam suam secundum legem aeternam seu ordinationem ad bonum commune.

3. Non licet cruente defendere honorem, quia vulneratio et occisio sunt media inepta ad impediendum, ne honor laedatur. Honor enim laeditur iniuria, sed iniuria impediri nequit eo, quod vulneratur et occiditur, qui iniuriam infert.

4. Duellum est certamen singulare privata de causa ex condicto susceptum cum armis ad occidendum vel vulnerandum idoneis. Duellum est illicitum, quia inducit periculum occisionis et mutilationis deficiente moderamine inculpatae tutelae seu deficientibus conditionibus, sub quibus licet contra aggressorem cruente se defendere. Praeterea duellum est medium ad finem, ob quem solet provocari — ad laesum honorem reparandum —, prorsus ineptum.

987. Obi. *Contra I p.* De essentia iuris est id, quo subiectum iuris habet aliquid tamquam suum. Atqui id, quo subiectum iuris habet aliquid tamquam

suum, est coactivitas. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Id, quo primo habet aliquid tamquam suum, *conc.* ; id, quo hoc defenditur, *nego. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Non est proprium iuris, quod non competit omni iuri. Atqui coactivitas physica non competit omni iuri. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Non est proprium stricte, *conc.* ; non est proprium minus stricte, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

2. Atqui coactivitas nullo modo est proprium iuris. *Probo.* Nullo modo est proprium iuris, quod non competit ei, cui competit ius. Atqui coactivitas non competit ei, cui competit ius, sed competit auctoritati publicae. Ergo. *Resp. Conc. mai.* ; *dist. min.* : Ipsa coactivitas non competit, *nego* ; exercitium coactivitatis saepe non competit ei, cui competit ius, *conc. Dist. consq.*

Contra III p. 1. Non est per se penes auctoritatem publicam, quod est penes privatas personas. Atqui coactionem exercere etiam in societate civili est penes privatas personas, quarum iura periclitantur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod in civitate est penes privatas personas per accidens, si recursus ad auctoritatem publicam non patet, *nego* ; quod est penes privatas personas per se, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui coactionem exercet per se privata persona. *Probo.* Coactionem exercet per se, cuius ius periclitatur. Atqui privata persona est, cuius ius periclitatur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si hoc in societate civili constituta non est contra bonum commune, *conc.* ; si est contra bonum commune, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

Contra IV p. Non est licitum, quod est contra ius proximi. Atqui cruenta defensio est contra ius proximi, i. e. aggressoris. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si proximus suo modo agendi non amittit ius suum, *conc.* ; si amittit, *nego. Contradist. min.* (cf. schol. 2).

Ad 985. *S. Thomas* : « Nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis [q. 43, 3 et I-II 72, 1] patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest : unus quidem conservatio propriae vitae ; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti : cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio : nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius : quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis [a. 3 h. q.] patet, illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum : ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur » (S. th. II-II 64, 7 ; cf. a. 3 ; q. 66, 8 ; I-II 90, 3 ad 2 ; 92, 2 ad 3 ; In Eth. X lect. 14 n. 2153).

Ad 986. *S. Thomas* : « Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua specialis virtus. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta :

unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem... Unde vindicatio est specialis virtus» (S. th. II-II 108, 2 ; cf. a. 3 et 4 ; I-II 87, 3 ad 2).

Caput II

DE IURE INDIVIDUALI

§ 1. De iure individuali in genere

Thesis 18 : *In res sibi inferiores seu in bona materialia homo habet ius proprietatis perfectae, in seipsum vero aliosque homines non potest habere ius proprietatis perfectae seu dominium perfectum, sed dominium utile tantum.*

988. St. qu. 1. Aliquid est ordinatum ad personam humanam aut ita, ut possit illud habere, acquirere, possidere — ius ad rem (scil. habendam), aut ita, ut illud actualiter possideat — ius in re (scil. habita). Ius in re est proprietas subiective sumpta et est idem quod dominium. Obiectum iuris in re est proprietas obiective sumpta. Proprietas igitur est res, ea affecta relatione ad personam humanam, vi cuius ab ista actualiter possidetur. Proprietas est perfecta et imperfecta. Proprietas perfecta (dominium perfectum) est potestas moralis in usum rei et in ipsam eius substantiam. Qui habet dominium perfectum, non tantum pollet iure utendi re, sed potest eam etiam destruere, transmutare, alienare. Proprietas imperfecta (dominium imperfectum) est potestas moralis disponendi aut de sola re, ita ut usus rei relinquatur alteri, saltem ad tempus — dominium directum, aut de solo usu — dominium utile.

2. Thesis per se primo spectat ius ad rem, scil. ad proprietatem acquirendam (sive perfectam, sive imperfectam), mediate spectat etiam ius in re, in proprietate acquisita. Ius ad proprietatem acquirendam primarie versatur circa liberum exercitium activitatis humanae in rebus occupandis et acquirendis.

989. Prob. th. I p.: In res sibi inferiores seu in bona materialia homo habet ius proprietatis perfectae. Ex eo quod res materiales immediate Deum non attingunt, homo autem, qui immediate eum attingit, rebus materialibus indiget : Quod ordinatur per legem aeternam ad hominem tamquam ad finem ita, ut in bonum hominis amittat etiam ipsum esse suum, in hoc homo habet ius proprietatis perfectae. Atqui res inferiores per legem aeternam ad hominem tamquam ad finem ordinantur ita, ut in bonum hominis amittant etiam ipsum esse. Ergo in res inferiores homo habet ius proprietatis perfectae.

Mai. patet ex n. 979—981: Ius quodcumque est secundum legem aeternam, et ex st. qu. thesis nostrae: Proprietas perfecta est potestas in usum rei et in ipsam rei substantiam.

Prob. min. quoad 1. p. (Res inferiores per legem aeternam ad hominem tamquam ad finem ordinantur.) Cum omnia ordinentur ad Deum tamquam ad finem ultimum, quod ad ipsum non ordinatur immediate, necesse est mediate ad eum ordinetur, et quidem: *a)* mediante eo, quod immediate attingit Deum, ut per se patet, et *b)* mediante eo, quod indiget eius ad bonum suum, quia lex aeterna est ordinatio ad bonum. Immediate autem Deum attingit seu immediate ad Deum ordinatur homo, qui participat bonum divinum formaliter; mediate vero in Deum ordinantur res materiales, quae participant bonum divinum materialiter tantum (cf. n. 822, 3 et 935). Hominem praeterea indigere rebus materialibus, patet ex natura hominis, qui est compositus ex anima et corpore[1].

Prob. min. quoad 2. p. (... ita ut in bonum hominis amittant etiam ipsum esse suum.) Quod ordinatur lege aeterna in aliud tamquam in finem, in illud ordinatur, prout est bonum et conveniens ei; ordinari enim in aliquem tamquam in finem est ordinari in bonum eius. Atqui bonum et conveniens est homini, ut res inferiores amittant etiam ipsum esse in bonum hominis, ut patet ex modo, quo homo rebus inferioribus indiget ad esse et bene esse suum pro nutrimento, vestimento etc., ita ut eas in bonum suum destruere et transmutare debeat.

Prob. II p.: Homo in seipsum et in alios homines non potest habere ius proprietatis perfectae. Ex ordinatione immediata hominis in Deum: Quod immediate in Deum tamquam in finem ordinatur, in hoc homo non potest habere ius proprietatis perfectae. Atqui homo immediate in Deum ordinatur. Ergo homo in seipsum et in alios homines non potest habere ius proprietatis perfectae.

Min. patet ex dictis in I p., *mai.* ex eo, quod fundamentum iuris omnis est ordinatio legis aeternae, qua aliquid ordinatur in aliquem tamquam in finem seu in bonum eius.

Prob. III p.: Homo in seipsum et in alios homines habet ius proprietatis imperfectae seu dominium utile. Ex libertate arbitrii: Homo, qui libertate arbitrii est praeditus, habet dominium utile in seipsum. Atqui homo libertate arbitrii est praeditus. Ergo habet dominium utile in seipsum.

[1] Homine non exsistente res infra hominem positae carerent debito fine. Angeli neque conceptus suos hauriunt ex sensibilibus, sed ideas accipiunt infusione divina. Contra, natura corporea homini deservit etiam ad ideas acquirendas et ad mentaliter se evolvendum.

Min. patet ex n. 589—591, *mai.* ex indole libertatis arbitrii, qua id, quod libertate est praeditum, dominium habet super se et actiones suas.

Hominem etiam in alios homines posse habere dominium utile probatur ex sociali hominis natura, qua homines ad invicem ordinantur, ut alter adiuvet alterum (cf. n. 1007—1010). Cum igitur homo habeat libertatis dominium super operam suam, potest eam per contractum etiam ordinare ad alterum, in bonum alterius et sui ipsius (pro mercede) (cf. n. 1006), quo ipso alter super alterum acquirit dominium utile.

990. Coroll. 1. Ergo non licet homini seipsum occidere (contra Stoicos, Senecam [3—65], Hume, Schopenhauer, Paulsen, Nietzsche, Haeckel). Hoc enim esset *a)* contra ius divinum, quatenus homo est ordinatus ad bonum divinum ; *b)* contra ius societatis, quatenus est ordinatus ad bonum societatis ; *c)* contra ordinationem, qua ordinatur ad bonum proprium. Neque licet iudici auctoritate publica imperare delinquenti, ut se interimat in poenam delicti, neque licitum est huic imperio oboedire ; nam etsi societas civilis ius habet infligendi poenam mortis pro quibusdam criminibus atrocioribus (hoc enim requiritur ad bonum commune efficaciter procurandum), nequit tamen praecipere actum, qui est contra inclinationem naturae. Suicidium igitur licitum esse non potest nisi auctoritate divina. Deo enim praecipiente seu ordinante, ipsum suicidium ordinatur ad bonum divinum, ac proinde etiam ad bonum proprium ; bonum enim divinum est bonum commune omni creaturae.

2. Ergo homo habet ius et officium conservandi vitam, ac proinde illicitum est homicidium, atque illicita sunt ea omnia, quibus alterius hominis vita laeditur, atque unusquisque etiam tenetur media saltem ordinaria adhibere ad suam vitam sustentandam. Nam qui media ordinaria praetermittit, vult sibi mortem contra ordinationem divinam, quia non adhibet media proportionata.

3. Ergo dominium perfectum in bona materialia supponit hominem ita possidere res materiales, ut secundum legem aeternam seu naturalem sibi serviant in ordine ad finem ultimum. Cum homo habeat dominium utile super se et operam suam etiam in ordine ad finem ultimum tantum, patet eum non habere ius abutendi libertate sua ad agenda ea, quae contraria sunt fini ultimo seu legi aeternae. Neque alter homo ius acquirere potest in alterum, in virtute cuius hunc constringere possit ad agenda, quae sunt contraria legi aeternae, vel ad omittenda, quae a lege aeterna praecipiuntur, ut sunt actus publici cultus divini.

991. Schol. De servitute. Servitus in genere definiri potest : famulatus perpetuus pro nulla alia mercede quam victu. Duplex est servi-

tus: altera, qua servus traditur domino in proprietatem perfectam; altera, qua non traditur in perfectam proprietatem, sed ius retinet inalienabile in se, in vitam et libertatem suam et in omnia, quae competunt ei quoad finem ultimum. Illa repugnat iuri naturae haec autem licita esse potest, et quidem in statu primitivae civilizationis, in quo magna hominum pars indigeret auxilio in rebus dignitati humanae convenientibus, usquedum sibimetipsis procurare possent. Domino autem gravis obligatio imponitur educandi servos ad statum perfectum culturae humanae. Quamquam servitus sub his titulis licita esse potest, est tamen semper status minus perfectus, utpote minus conveniens naturali hominis dignitati et occasionem praebens crudelitati et mancipationi illicitae.

992. Obi. *Contra I p.* 1. Qui habet ius proprietatis perfectae, haberet ius aliquod contra naturalem rerum inclinationem, qua inclinantur ad esse. Atqui homo non habet ius aliquod contra naturalem rerum inclinationem, qua inclinantur ad esse. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qua res inclinantur ad esse absolute, *nego;* qua res inferiores inclinantur ad esse ita, ut etiam inclinantur naturali ordinatione ad esse amittendum in bonum eius, qui habet in eas ius proprietatis perfectae, *conc. Contradist. min.:* Qua res inclinantur ad esse absolute, *conc.;* qua res inferiores homine inclinantur ad esse ita, ut etiam inclinentur naturali ordinatione ad esse amittendum in bonum hominis, *nego.*

2. Atqui res inferiores non ordinantur ad hominem, ut amittant esse in bonum hominis. *Probo.* Quod ordinatur ad Deum tamquam ad finem, non ordinatur ad hominem, ut amittat esse in bonum hominis. Atqui res inferiores ordinantur ad Deum tamquam ad finem ultimum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod ordinatur ad Deum immediate, *conc.;* mediate, *nego. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Qui habet in seipsum et in alios homines libertatem perfectam, ut possit agere circa se et circa alios, quidquid libuerit, habet ius proprietatis perfectae in seipsum et in alios homines. Atqui homo in seipsum et in alios homines habet libertatem perfectam. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Qui habet libertatem perfectam moralem, *conc.;* physicam tantum, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 593, 3).

2. Atqui homo habet libertatem perfectam moralem seu ius proprietatis perfectae in se et in alios homines. *Probo.* Cui licitum esse potest occidere seipsum et alios homines, habet ius proprietatis perfectae in se et in alios homines. Atqui homini licitum esse potest occidere se et alios homines. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Cui licitum esse potest occidere seipsum auctoritate propria et alios homines pro libitu suo, *conc.;* cui licitum esse potest occidere seipsum auctoritate divina tantum et alios iniuste ipsum aggressos, *nego. Contradist. min.*

Contra III p. Qui, libertate physica praeditus, non habet libertatem moralem quoad seipsum et alios homines, ita ut circa se et alios possit agere, quidquid libuerit, neque habet ius proprietatis imperfectae in se et in alios homines. Atqui homo, libertate quidem physica praeditus, non habet libertatem moralem in se et in alios homines. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Nullo modo habet ius proprietatis imperfectae, *nego;* non habet nisi in ordine ad finem ultimum tantum, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *L. Bender,* Ius in vita, Ag 30 (1953) 50—62. *S. Deploige,* La théorie thomiste de la propriété, RNSPh 2 (1895) 61—82; 163—175; 286—301. *A. Horvath,* Eigentumsrecht nach

dem hl. Thomas von Aquin, Graz 1929. *O. Renz,* Das Dienstverhältnis. Ein Beitrag zum Familienrecht und zur Arbeiterfrage, Xenia thomistica I, Romae 1925, 475—506. *A. Rohner,* Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin, DThFrib 8 (1930) 60—81. *O. Schilling,* Die Eigentumslehre des hl. Thomas von Aquin und Leos XIII, Xenia thomistica I, Romae 1925, 461—474.

Ad 989 sq. *Aristoteles* Pol. I 8 ostendit, « quod plantae sunt propter alia animalia, ut ex eis nutriantur, alia vero animalia sunt propter homines : . . . proter cibum et propter alias utilitates . . . Et sic manifestum est quod homo indiget ad suam vitam aliis animalibus et plantis. Sed natura neque dimittit aliquid imperfectum neque facit aliquid frustra ; ergo manifestum est quod natura fecit animalia et plantas ad sustentationem hominum. Sed quando aliquis acquirit id quod natura propter ipsum fecit, est naturalis acquisitio : ergo possessiva qua huiusmodi acquiruntur, quae pertinent ad necessitatem vitae, est naturalis » (οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τἆλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν . . . εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν : 1256 b 15. *S. Thom.* lect. 6 ; cf. C. g. III 22 : Quia vero ; 112 [cit. ad 979] ; S. th. II-II 64, 1 ; 66, 1). Circa suicidium *Aristoteles* Eth. V 15 « dicit, quod ille qui interficit seipsum facit quoddam iniustum. Sed considerandum est, cui iniustum faciat. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sed non facit iniustum sibi ipsi . . . Confirmat . . . hoc per quoddam signum. Videmus enim quod civitas infert damnum quale possibile est, scil. inhonorationem sive vituperium ei qui occidit seipsum ; puta quod faciat trahi cadaver eius, vel dimittit ipsum insepultum, ut per hoc detur intelligi quod ille fecit iniuriam civitati » (*S. Thom.* lect. 17 n. 1094 1096). *S. Thomas :* « Homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae. Et ideo non licet homini seipsum interficere ut ad feliciorem transeat vitam. Similiter etiam nec ut miserias quaslibet praesentis vitae evadat. Quia ultimum malorum huius vitae et maxime terribile est mors : ut patet per Philosophum, in III Ethic. [c. 9, 1115 a 26 ; S. Thom. lect. 14 n. 536]. Et ita inferre sibi mortem ad alias huius vitae miserias evadendas est maius malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum occidere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus. Tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicae potestatis » (S. th. II-II 64, 5 ad 3 ; cf. 69, 4 ad 2).

Ad 991. *Aristoteles* de servitute agit Pol. I 4 et sqq. Ex doctrina eius *S. Thomas* (lect. 2) hanc colligit definitionem : « Servus est organum animatum, activum, separatum, alterius homo exsistens. » Quaestionem, utrum servitus sit naturalis an per legem inducta, Aristoteles concludit, dicendo, « quod quaedam libertatis et servitutis distinctio non est secundum naturam, sed secundum legem ; sed in quibusdam distinguitur per naturam : et in talibus expedit huic quod serviat et illi quod dominetur, et hoc etiam iustum est. Et hoc probat : quia opportunum est, quod unusquisque subiciatur vel principetur secundum quod habet aptitudinem naturalem. Unde et his qui habent aptitudinem naturalem ad hoc, expedit quod dominentur servis : sed si male dominentur et contra aptitudinem naturalem, inutile est ambobus. Quod probat per hoc quia videmus quod idem expedit parti et toti ; scil. ut pars contineatur in toto ; et similiter corpori et animae, ut scil. corpus regatur ab

anima. Quod autem servus comparetur ad dominum sicut corpus ad animam, supra dictum est ; sed quod etiam comparetur ad ipsum sicut quaedam pars eius, ac si esset quoddam organum animatum quod esset quaedam pars corporis separata : hoc enim distinguit servum a parte, ut dictum est. Et ideo patet ex praemissis quod servo et domino, qui sunt digni esse tales secundum naturam, expedit ad invicem quod unus sit dominus et alius servus ; et ideo potest esse amicitia inter eos, quia communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae. Sed illi qui non sic se habent ad invicem secundum naturam, sed solum secundum legem et violentiam, contrario modo se habent, quia non habent amicitiam ad invicem, nec expedit eis quod unus sit dominus et alius servus » (῞Οτι μὲν οὖν . . . οὐκ εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, δῆλον. καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν, καὶ δίκαιον, καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν . . . διὸ καὶ συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις· τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τοὐναντίον: c. 6, 1255 b 4. *S. Thom.* lect. 4 ; cf. Eth. VIII 13, 1161 b 3 ; S. Thom. lect. 11 n. 1699 ; IV Dist. 36 a. 1—3 ; S. th. II-II 57, 3 ad 2 ; a. 4 ; 104, 5).

§ 2. De iure individuali in res materiales

Thesis 19: *Individuus homo lege naturali potest acquirere proprietatem perfectam in bona materialia, tum consumptiva, etiam ante usum, tum stabilia et productiva.*

993. St. qu. 1. Bona materialia sunt duplicis generis: Quaedam sunt, quorum usus confunditur cum ipso dominio perfecto — bona consumptiva, quae primo usu consumuntur seu destruuntur ; alia sunt, quae primo usu non destruuntur — bona stabilia, ut domus, ager, quorum multa sunt etiam bona productiva, ex quibus alia possunt produci, ut ager.

2. Cum ex thesi praec. constet hominem habere ius in bona materialia, iam inquirimus de subiecto huius iuris, utrum sit individuus homo an societas tantum humana. Hominem individuum posse proprietatem acquirere in bona materialia in ipso usu, quae proprietas certo quoad consumptiva est perfecta, inde patet, quod hoc ipso, quod unus utitur aliqua re, fit ei propria, ceteris ab eius usu exclusis. Quare unum, quod quaerendum restat, est, possitne individuus homo, iam ante usum, rerum proprietatem perfectam acquirere, et praesertim, possitne ius proprietatis acquirere in bona stabilia et productiva.

3. Socialismus hoc ius attribuit communitati, denegat vero individuo. Socialismus est aut absolutus aut moderatus. Socialismus absolutus dividitur in Anarchismum et Communismum. Utrumque systema docet omnia ante usum vel saltem bona productiva alicuius communitatis propria esse debere. Societas civilis aut municipium omnia bona productiva, fundos, fodinas, aedificia, machinas etc., tamquam propria debet possidere et retinere. Societatis est

per magistratus suos ita ordinare laborem, ut producantur ea, quae necessaria et utilia sunt, assignando unicuique civium genus laboris sui et tempus ; ita huic demandabitur laborare in campis, alii vero in fodinis vel in fabrica etc. Societatis etiam est distribuere fructus laboris. Quam distributionem Socialistarum aliqui fieri volunt secundum aequalitatem perfectam, alii secundum meritum et laborem, alii secundum necessitatem singulorum. Anarchistae v i finem suum consequi nituntur, Socialistae vero mediis p o l i t i c i s .

Socialismus moderatus, qui hodie « S o c i a l i s m i » nomen retinuit, est systema oeconomicum, quod magnam tantum partem proprietatis potestati publicae mandari debere docet, praesertim dictamen absolutum fenebris fidei et pecuniae credendae, productionem praeeminentem terrae, circulationem publicam. Totam fere aliam productionem, regimen laboris, venditionis ac emptionis aliaque ab auctoritate publica dirigi poposcit (Dirigismus).

Communismum absolutum in sua Republica ideali proposuit Plato, quem refutavit Aristoteles Pol. II 1 et 5. Anarchistarum factionem fundavit M. Bakunin (1814—1876). Recentis socialismi absoluti capita sunt K. Marx (1818—1883), et Fr. Engels (1820—1895), quos secuti sunt A. Bebel (1840—1913), K. Kautsky (1854—1938) aliique multi, quorum tamen plures, ut E. Bernstein (1850—1932) et G. v. Vollmar (1850—1922), cum desperarent fore, ut statim constituere possent statum socialisticum, toti erant in proponendis mediis, quibus proletariorum conditio melior efficeretur. Socialistae a g r a r i i (H. George [1839—1897]) speciem socialismi mitigati propugnant, quatenus bona productiva i m m o b i l i a tantum seu solum in societatis civilis proprietatem redigere nituntur. Contra, Bolševiki in Russia, ducibus Lenin (W. J. Uljanov ; 1870—1924), Trotzkij (L. D. Bronstein ; 1879—1940), Stalin (J. W. Džughašwili ; 1879—1953), socialismum in extremum communismum deduxerunt.

994. Prob. th. Ex ipsa natura hominis, quae ordinatur ad hanc proprietatem : Individuus homo lege naturali potest acquirere proprietatem perfectam in bona materialia, tum consumptiva, etiam ante usum, tum stabilia et productiva, si individuus homo ipsa natura sua ordinatur ad hanc proprietatem acquirendam. Atqui individuus homo ipsa natura sua ordinatur ad hanc proprietatem acquirendam. Ergo individuus homo lege naturali potest acquirere proprietatem perfectam in bona materialia.

Mai. patet ex dictis n. 939, 1 : Lex naturalis est secundum inclinationem seu ordinationem naturalem.

Prob. min. Individuus homo potest considerari *a)* ut animal r a t i o n a l e , *b)* ut animal rationale s o c i a l e seu ut paterfamilias. *a)* Ut animal rationale ipsa natura ordinatur *α)* ad sibi providendum pro vita sua sustentanda, non solum in praesenti, sed

etiam in futuro tempore inopiae et aegritudinis et senectutis ; *β)* ad diversas artes exercendas et ad scientias colendas. *b)* Ut animal rationale sociale seu ut paterfamilias ordinatur ad providendum non sibi tantum, sed etiam familiae suae. Atqui individuus homo, qui ipsa natura sua ordinatur, ut sibi et familiae suae provideat ad vitam sustentandam, non solum pro tempore praesenti, sed etiam pro futuro ; qui ordinatur ad varias artes exercendas et ad scientias colendas, ipsa natura sua ordinatur ad proprietatem perfectam acquirendam in bona materialia, tum consumptiva, etiam ante usum, tum stabilia et productiva. Non enim potest homo convenienter sibi familiaeque suae providere nisi per possessionem stabilem bonorum, etiam productivorum. Neque potest variis artibus et scientiis incumbere, nisi magnam rerum copiam multipliciaque subsidia diu ante sibi accumulaverit et praeparaverit.

Sed dicunt Socialistae societatis civilis esse haec providere. At contra est : *a)* Individuum et familia tum tempore tum natura praecedunt societatem civilem, quae ex individuis et familiis conflatur, ideo societatem constituentibus, ut eorum iura defendantur et promoveantur, non vero ut tollantur (cf. n. 1042—1045). *b)* Individuum et familiam possidere bona, etiam stabilia et productiva, maximopere prodest bono communi, solam vero societatem haec possidere maxime obest, ac proinde est contra legem naturalem.

995. Coroll. 1. Ergo ius hominis in possessionem privatam est ius naturae secundarium. De lege enim naturali res materiales possideri debent ab homine ut sic ad assequendum finem ultimum (n. 990, 3). Lex naturalis autem neque ex natura bonorum materialium neque ex natura humana secundum se considerata distinguit modum possessionis, scil. proprietatem communem aut privatam. Secundum plures auctores possessio communis bonorum prior est possessione privata. Propterea in casu necessitatis redeundum est ad principium possessionis communis omnium bonorum ; porro systema oeconomicum, in quo invenitur mala distributio proprietatis, contrarium est legi naturali. Ius possessionis privatae sequitur ex lege naturali secundario scil. per respectum o e c o n o m i c u m , « quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum ; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune » ; per respectum o r d i n i s , « quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret » ; per respectum s o c i a l e m , « quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est » (S. th. II-II 66, 2).

2. Ergo proprietas privata non tantum ius, sed etiam o f f i c i u m naturae est, cum bonum commune requirat esse proprietates

privatas. Quare neque recte agunt, qui dicuntur «Socialistae status» et qui pedetentim omnia bona productiva «socializare» seu in dominium status (i. e. societatis civilis) redigere nituntur.

3. Ergo proprietas privata duplicem rationem habet scil. individualem et socialem, «prout singulos respicit vel ad bonum spectat commune» (Litt. Encycl. «Quadragesimo anno», 1931, II 1). Ideo omnis possessio privata, praeter officia caritatis, ex iure sociali tribus obligationibus onerata est: *a)* obligatio inserendi possessiones magnas in processum oeconomicum, ut multi ex eo opportunitatem laborandi et mercedem percipiant, *b)* obligatio iustae remunerationis, mercedis, fenoris; «non res sine opera nec sine re potest opera consistere» (Litt. Encycl. «Rerum novarum», 1891, n. 15), *c)* obligatio evitandi immanem accumulationem terrarum vel pecuniarum indeque despoticam potentiam politicam provenientem. «Quare omni vi ac contentione enitendum est, ut saltem in posterum partae rerum copiae aequa proportione coacerventur apud eos, qui opibus valent, satisque ample profundantur in eos, qui operam conferunt, . . . ut rem familiarem parsimonia augeant» (Litt. Encycl. «Quadragesimo anno», II 3).

4. Ergo contra iustitiam peccat non tantum, qui surripit alteri proprietatem acquisitam — qui agit contra ius eius in re, sed etiam qui impedit alterum, quominus legitime proprietatem acquirat — qui agit contra ius ad rem.

5. Ergo cogere homines ad communitatem bonorum ineundam illicitum est.

6. Ergo contra legem naturalem sunt etiam vectigalia, quibus de facto aboletur possessio privata, sicut est «taxa unica» (single tax), proposita ab H. George. Vult George, ut possessores fundorum terrae taxam exsolvant tantam, quae locationis pretio respondeat; quo ipso revera tollitur privata soli seu agrorum possessio. George hanc taxam unicam vocat, quia putat eam solam sufficere pro omnibus expensis publicis societatis civilis, ita ut alia vectigalia prorsus inutilia forent.

996. Schol. 1. Argumentum nostrum efficaciam suam plenam habet etiam contra Socialistas agrarios, qui bona productiva immobilia tantum seu solum in societatis proprietatem redigere nituntur. Cetera enim bona omnia, quibus homo sibi et familiae pro futuro providet, tandem ad possessionem soli reducuntur et in ea fundantur. Quapropter, si homo habet ius sibi suisque providendi, etiam ius habet ad fundos terrae stabiliter possidendos. Attendendum est tamen ad obligationem, quae oritur ex ordine speciatim huius generis proprietatis ad bonum commune (n. 995, 3).

2. Doctrinis Socialismi, quae quamvis partim ius possessionis privatae negant, valde periclitatur principium subsidiaritatis (n. 1044, 2). «Ius enim possidendi privatim bona, cum non sit lege hominum

sed natura datum, non ipsum abolere, sed tantummodo ipsius usum temperare et cum communi bono componere auctoritas publica potest » (Litt. Encycl. « Rerum novarum », n. 35).

3. Ut ex argumentis patet, communitas bonorum impossibilis omnino est ut status generalis hominum. Supposito tamen iure naturali ad proprietatem acquirendam in individuo, individuum ex speciali et altiore motivo libere potest renuntiare ius suum proprietatemque iam acquisitam, ut cum aliis se coniungat ad communitatem constituendam, quae ut persona moralis sit subiectum iuris proprietatis. Tunc enim altius illud motivum, quo coniunguntur individua inter se, efficit, ut eadem, immo maiore diligentia pro communitate constituta laborent quam pro seipsis laborassent, et exigentiis communitatis se aptent, libenti animo suscipiendo quaecumque ad bonum communitatis agenda sunt, atque ita deest conditio, sub qua homo ordinatur ad proprietatem privatam. Ita constituitur communitas bonorum in communitatibus religiosis.

997. Obi. 1. Quod est iuris humani, non acquiritur lege naturali. Atqui proprietas privata est iuris humani (S. Thom., S. th. I-II 94, 5 ad 3; II-II 66, 7). Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Determinata proprietas in concreto, *conc.;* ius ad proprietatem in genere acquirendam, *nego. Dist. consq.:* Determinata proprietas privata in concreto non acquiritur lege naturali, *conc.;* ius ad proprietatem in genere acquirendam non est ex lege naturali, *nego.* Factum concretum: hanc rem esse huius, ex libera hominum determinatione provenit, et sic dicitur esse iuris humani; sed ius ad proprietatem privatam in genere acquirendam est iuris naturae et ex lege naturali secundaria.

2. Atqui neque ius ad proprietatem privatam in genere acquirendam est ex lege naturali. *Probo.* Quod est causa multiplicis mali, non est ex lege naturali (lex enim naturalis est ordinatio ad bonum). Atqui ius, quod dicitur esse ad proprietatem privatam acquirendam, est causa multiplicis mali. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod per se est causa multiplicis mali, *conc.;* quod per accidens est..., *nego. Contradist. min:* Est causa per se, *nego;* per accidens, *subdist.:* Ita, ut negationem huius iuris sequantur per se maiora mala, *conc.;* ita, ut non sequantur, *nego.*

3. Atqui negatio iuris proprietatis privatae non est per se causa malorum. *Probo.* Non est per se causa malorum, quod est medium perfectionis acquirendae. Atqui negatio iuris proprietatis privatae est medium perfectionis acquirendae. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Libera abnegatio in quibusdam ex speciali motivo altiore, *conc.;* denegatio generalis huius iuris pro omnibus, *nego. Dist. consq.*

4. Atqui denegatio generalis proprietatis privatae non est per se causa malorum. *Probo.* Si per se ex natura sua omnia bona sunt communia, denegatio generalis proprietatis privatae non est per se causa malorum. Atqui per se ex natura sua omnia bona sunt communia. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si sunt communia positive, *conc.;* si sunt communia negative tantum, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 999).

Bibliographia. *G. Fraile,* Filosofía del Comunismo marxista, CT 56 (1937) 244—262. *Leo XIII,* Encyclica Rerum novarum, 1891. *C. van Overbergh,* Le socialisme scientifique d'après le Manifeste communiste, RNSPh 3 (1896) 272—315; 398—427;

4 (1897) 144—181. *J. Palacio,* Naturaleza del derecho de propiedad, CT 52 (1935) 328—359. *Pius XI,* Encyclica Quadragesimo anno, 1931. *Id.,* Encyclica De Communismo atheo, 1937. *M. B. Schwalm,* La propriété d'après la philosophie de saint Thomas, RTh 3 (1895/96) 281—307; 634—660. *Ch. Sentroul,* Le socialisme et la question agraire, RNSPh 3 (1896) 70—83.

Ad 994. « Postquam Philosophus improbavit legem Socratis quantum ad communitatem mulierum et puerorum, hic [Pol. II 5] improbat eam quantum ad communitatem possessionum ... Distinguit modos quibus possibile est cives communicare in bonis possessis. Et ponit tres modos ; quorum primus est, quod unusquisque habeat seorsum proprium campum, sed omnes fructus camporum deferantur ad commune et distribuantur in omnes : quod observabatur apud quasdam nationes. Secundus modus est, quod e converso terra sit communis et communiter colatur, sed fructus agrorum dividantur inter cives ad proprium usum cuiuslibet. Et hic modus apud quosdam barbaros observabatur. Tertius modus est, ut et campi et fructus sint communes : quod Socrates lege statuendum esse dicebat ... Improbat legem Socratis de communitate possessionum, ostendens quae mala ex ea sequerentur ... Ponit tres rationes : quarum prima est, quia, si possessiones essent communes omnium civium, oporteret alterum duorum esse : scil. quod vel agri colerentur per aliquos extraneos vel per aliquos ex civibus. Et si quidem per alios colerentur, habet difficultatem, quia difficile esset advocare tot extraneos agricolas ; tamen hic modus esset facilior, quam si aliqui ex civibus laborarent ; hoc enim exhiberet multas difficultates. Non enim esset possibile, quod omnes cives colerent agros : oporteret enim maiores maioribus negotiis intendere, minores autem agriculturae : et tamen oporteret quod maiores, qui minus laborarent circa agriculturam, plus acciperent de fructibus : et sic non aequaliter secundum proportionem corresponderet perceptio fructuum operibus sive laboribus agriculturae : et propter hoc ex necessitate orirentur accusationes et litigia, dum minores qui plus laborant, murmurarent de maioribus quod parum laborantes multum acciperent, ipsi autem e contrario minus acciperent plus laborantes. Et sic patet quod ex hac lege non sequeretur unitas civitatis, ut Socrates volebat, sed potius dissidium. Secundam rationem ponit ... et dicit, quod valde difficile est, scil. quod multi homines simul ducant vitam, quod communicent in quibusdam humanis bonis et praecipue in divitiis. Videmus enim quod illi qui in aliquibus divitiis communicant, multas habent dissensiones ad invicem, ut patet in his qui simul peregrinantur : frequenter enim ad invicem dissentiunt ex his quae expendunt in cibis et potibus computum faciendo, et aliquando pro modico se invicem propulsant et offendunt verbo vel facto. Unde patet quod si omnes cives haberent communes omnes possessiones, plurima litigia inter eos exsisterent. Tertiam rationem ponit ... et dicit quod homines maxime offenduntur suis famulis quibus multum indigent ad aliqua servilia ministeria ; et hoc propter communitatem conversationis vitae : qui enim non frequenter simul conversantur, non frequenter habent turbationes ad invicem. Ex quo patet quod communicatio inter homines exsistens est frequenter causa discordiae. Ultimo autem concludit quod praemissae difficultates et aliae similes sequerentur ex communitate possessionum in civitate. Deinde ... ostendit quae bona per praedictam legem tollerentur. Et ponit tres rationes : circa quarum primam dicit, quod si ita ordinetur in civitatibus, sicut nunc se habet, quod scil. possessiones sint civibus divisae, et hoc ordinetur pulchris consuetudinibus et iustis legibus, habebit magnam differentiam in excessu bonitatis et utilitatis respectu eius quod Socrates dicebat. Utrobique enim invenitur aliquid boni, scil. et in hoc quod ponuntur possessiones propriae, et in hoc quod ponuntur communes. Sed si possessiones sunt

propriae, et ordinetur per rectas leges et consuetudines quod cives sibi invicem communicent de suis bonis, habebit talis modus vivendi bonum, quod est ex utroque : scil. et ex communitate possessionum et distinctione earum. Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes. Ex hoc enim quod sunt propriae possessiones, sequitur quod procurationes possessionum sunt divisae, dum unusquisque curat de possessione sua. Et ex hoc sequuntur duo bona : quorum unum est quod, dum unusquisque intromittit se de suo proprio et non de eo quod est alterius, non fiunt litigia inter homines quae solent fieri quando multi habent unam rem procurare, dum uni videtur sic et alii aliter faciendum. Aliud bonum est, quod unusquisque magis augebit possessionem suam insistens ei sollicitius tamquam propriae. Et hoc modo erunt possessiones divisae, sed propter virtutem civium, qui erunt in invicem liberales et benefici, erunt communes secundum usum, sicut dicitur in proverbio, quod ea quae sunt amicorum sunt communia... Secundam rationem ponit... et dicit quod non potest de facili enarrari quantum sit delectabile reputare aliquid esse sibi proprium. Venit enim haec delectatio ex hoc quod homo amat seipsum ; propter hoc enim vult sibi bona. Nec hoc est vanum, quod aliquis habet amicitiam ad seipsum ; sed naturale est... Hanc autem delectationem, quae est de rebus propriis habendis, aufert lex Socratis. Tertiam rationem ponit... et dicit quod valde delectabile est quod homo donet vel auxilium ferat vel amicis vel extraneis vel quibuscumque aliis : quod quidem fit per hoc quod homo habet propriam possessionem ; unde etiam hoc bonum tollit lex Socratis auferens proprietatem possessionum... Dicit quod lex Socratis praedicta videtur bona in superficie, et videtur quod sit amabilis ab hominibus : et hoc propter duo. Primo propter bonum quod aliquis suspicatur futurum ex tali lege. Quando enim aliquis audit, quod inter cives sint omnia communia, suscipit hoc cum gaudio, reputans amicitiam admirabilem futuram per hoc omnium ad omnes. Secundo propter mala quae putat tolli per hanc legem. Accusat enim aliquis mala, quae nunc fiunt in civitatibus, sicut disceptationes hominum ad invicem circa contractus, et iudicia de testimoniis falsis, et hoc quod pauperes adulantur divitibus, tamquam omnia ista fiant propter hoc, quod possessiones non sunt communes. Sed si aliquis recte consideret, nihil horum fit propter hoc quod possessiones non sunt communes, sed propter malitiam hominum. Videmus enim quod illi qui possident aliqua in communi, multo magis dissident ad invicem quam illi, qui habent separatas possessiones. Sed quia pauci sunt illi qui habent possessiones communes respectu illorum qui habent divisas, propter hoc pauciora litigia veniunt ex communitate possessionum ; tamen si omnes haberent communes, multo plura litigia essent » *(S. Thom.*, In Pol. II lect. 4 ; cf. lect. 2 et 5 ; C. g. III 127 : Quia vero ; S. th. II-II 66, 2).

§ 3. De modis acquirendae proprietatis

Thesis 20 : *Modi primitivi, quibus homo secundum legem naturalem acquirit proprietatem in bona materialia, sunt occupatio rei « nullius » et labor ; supposita autem divisione bonorum per occupationem, modi derivati, quibus acquiritur proprietas secundum legem naturalem, sunt :* a) *incrementum rei possessae et fructificatio eius,* b) *transitus rei possessae ab uno possessore ad alium, sive per traditionem, tum inter vivos tum per testamentum, sive per transitum naturalem ab intestato a parentibus ad liberos.*

998. St. qu. Cum homo naturaliter habeat ius ad proprietatem acquirendam seu ius ad rem, ut patet ex thesibus praecedentibus, quaeritur, quomodo de facto proprietatem acquirat in aliquam rem determinatam, seu quomodo acquirat ius in re. Ad quam quaestionem respondemus distinguendo acquirendae proprietatis modos primitivos et modos derivatos. Modos primitivos dicimus eos, qui praecedentem possessionem non supponunt: occupationem rei «nullius», i. e. rei a nemine possessae, et laborem; occupationem, quae fit apprehensione rei aut physica — ut cum animal venando apprehenditur, aut morali, quae consistit in signo perdurante rei impresso, quo omnibus innotescit hanc ab aliquo esse apprehensam — ut cum terrae fundus sepe circumcingitur; laborem, quatenus homo labore suo in materia aliqua aliquid producit — ut cum ex marmore producit statuam. Modos autem derivatos proprietatis in concreto acquirendae distinguimus secundum duo genera, quorum alterum consistit in transitu rei possessae ab uno in alium possessorem, alterum vero non in tali transitu consistit, sed in eo, quod res ipsa possessa ab aliquo crescit et fructus producit (incrementum et fructificatio), ut cum animal crescit et prolem generat. Transitus autem rei possessae ab uno in alium possessorem est aut per traditionem seu per positivum actum voluntatis extrinsecus manifestatum, quo possessor transfert dominium suum in alterum, sive inter vivos per donationem et venditionem sive per testamentum; aut transitus naturalis ab intestato, quo res a parentibus possessae ad liberos naturaliter, i. e. in virtute solius legis naturalis, transeunt sine expresso voluntatis actu.

999. Prob. th. I p.: Modus primitivus, quo homo secundum legem naturalem proprietatem acquirit in bona materialia, est occupatio rei « nullius ». Ex eo quod occupatione rei nullius homo manifestat voluntatem possidendi tamquam suam rem ad eum ordinatam, exclusis aliis hominibus: Modus primitivus, quo homo secundum legem naturalem proprietatem acquirit in bona materialia, est modus acquirendae proprietatis, qui nullam possessionem praecedentem supponit. Atqui occupatio rei nullius est modus acquirendae possessionis, qui nullam possessionem praecedentem supponit. Ergo occupatio rei nullius est modus primitivus acquirendae proprietatis in bona materialia.

Minoris 2. p. (occupationem rei nullius nullam praecedentem possessionem supponere) per se patet. *Prob. minoris 1. p.* (Occupatio rei nullius est modus acquirendae possessionis.) Modus, quo homo manifestat voluntatem possidendi rem ad eum ordinatam, ut eam possideat tamquam suam, excludendo alios ab eius possessione, est modus acquirendae proprietatis. Atqui occupatio rei nullius est modus, quo

homo manifestat voluntatem possidendi rem ad eum ordinatam, ut eam possideat tamquam suam, excludendo alios ab eius possessione; quod ostenditur ex indole rei nullius, quae tamquam negative communis occupationi omnium patet, et ex indole occupationis, quae ab omnibus accipitur tamquam exprimens voluntatem possidendi rem et excludendi alios ab eius possessione. Cf. etiam n. 1002, I, 2.

Prob. II p.: Modus primitivus est etiam labor. Ex eo quod homo, qui habet dominium super actionem suam, habet etiam dominium super terminum eius: Si homo secundum legem naturalem habet dominium super activitatem seu laborem suum, etiam in id, quod labore producit, habet dominium, ac proinde labor est modus, quo homo, secundum legem naturalem, proprietatem acquirit in bona materialia. Atqui homo secundum legem naturalem habet dominium super activitatem suam. Ergo labor est modus, quo homo proprietatem acquirit in bona materialia.

Min. patet ex n. 988—991.

Ad mai. Si homo habet dominium super actionem suam, habet etiam dominium super terminum eius seu super id, quod labore efficit. Laborem autem modis primitivis acquirendae proprietatis adnumerandum esse ex eo patet, quod potest homo producere aliquid in materia non sua, sed ab alio possessa, ut cum ex ligno alieno producit statuam; in quo casu tamen obtinet proprietatem in artefactum a se productum, quamquam ligni possessorem indemnem reddere debet.

Prob. III p.: Incrementum rei possessae et fructificatio eius est modus derivatus acquirendae proprietatis. Ex indole possessionis perfectae: Quod res aliqua ex se producit, eius est, cuius est ipsa res, tamquam aliquid, quod possessori provenit ex supposita possessione rei praecedente seu per modum derivatum acquirendae possessionis. Atqui incrementum rei possessae et fructificatio eius est aliquid, quod res ex se producit. Ergo est modus derivatus acquirendae proprietatis.

Ad mai. Hoc quod res ex se producit, esse eius, qui possidet rem, ex eo patet quod, qui rem possidet perfecte, possidet etiam eius vires et eius activitatem ac proinde etiam terminum huius activitatis seu id, quod ex se producit. Ita autem haberi modum derivatum acquirendae proprietatis explicatione non indiget.

Prob. IV p.: Transitus rei possessae ab uno possessore in alium, sive per traditionem, tum inter vivos tum per testamentum, sive per transitum naturalem ab intestato a parentibus in liberos est modus acquirendae possessionis derivatus. Eos modos lex naturalis instituit tamquam modos derivatos acquirendae proprietatis, qui sequuntur possessionem rerum tamquam requisiti a bono communi. Atqui modi

enumerati omnes sequuntur possessionem rerum tamquam requisiti a bono communi. Ergo omnes hos modos lex naturalis instituit tamquam modos derivatos acquirendae proprietatis.

Prob. min. per partes.

A. Modi, qui consistunt in traditione, tum inter vivos tum per testamentum, *a)* sequuntur possessionem rerum, quia, qui perfecte possidet rem, potest etiam de ea libere disponere ac proinde eam tradere alteri, etiam post mortem suam per testamentum, quia mortuus virtualiter persistit secundum manifestationem voluntatis suae antecedenter factam ; *b)* sequuntur possessionem tamquam requisiti a bono communi ; nam *α)* traditionem inter vivos esse modum acquirendae proprietatis requirit natura hominis socialis, qua homo ad hominem ordinatur, ut alter alterum adiuvet tradendo huic bona sua ; *β)* traditionem per testamentum esse modum acquirendae proprietatis requirit 1. bonum individui (possessoris) et totius societatis humanae — nam ex eo, quod possit per testamentum tradere bona sua heredibus, quos elegit, homo maxime stimulatur ad iugiter laborandum et ad conservanda bona sua ; contra, negata successione per testamentum, hic stimulus deest et inclinatur homo ad dissipanda bona sua, in detrimentum suum et totius societatis ; 2. traditionem per testamentum esse modum acquirendae proprietatis requirit etiam bonum familiae — nam bonum familiae requirit, ut parentes, excludendo extraneos ab hereditate, possint filiis tradere bona sua, distinguendo etiam inter ipsos filios secundum meritum et necessitatem.

B. Modus, qui consistit in transitu naturali ab intestato a parentibus ad filios, sequitur possessionem rerum tamquam requisitus a bono communi familiae, quia possessio privata est propter familiam seu ordinata specialiter ad familiam ; lege enim naturali homo specialiter ordinatur ad proprietatem acquirendam, ut est pater familias seu propter familiam (cf. n. 994).

1000. Coroll. Ergo auctoritas civilis non potest tollere neque modos primarios neque secundarios acquirendae proprietatis. Eius enim est non destruere, sed tueri iura individui et familiae (cf. n. 1044, 2). Potest tamen hos modos accuratius determinare, si bonum commune hoc requirit ; ita potest determinare formam testamenti et formam diversorum contractuum.

1001. Schol. Cum lege aeterna bona materialia primitus concessa sint toti generi humano, in extrema necessitate quisquis habet ius sibi sumendi etiam de bonis alienis, quod sibi necessarium est ad vitam sustentandam ; neque ab hoc impediri potest, nisi alter hac ratione agendi eidem exponatur necessitati. Insuper singuli tenentur, non quidem ex iustitia, sed ex caritate, subvenire aliorum necessitatibus, consideratis tum quantitate bonorum possessorum tum indigen-

tia sublevanda; quod ut fiat, mediis opportunis curare debet etiam auctoritas publica, quatenus hoc fuerit necessarium.

1002. Obi. *Contra I p.* 1. Non est secundum legem naturalem modus acquirendae proprietatis, quo res quaecumque acquiruntur sine labore. Atqui occupatio rei nullius est modus, quo res quaecumque acquiruntur sine labore. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quo acquiruntur res, quae occupationi omnium non patent, *conc.*; quo acquiruntur res nullius, negative communes, quae occupationi omnium patent seu ad hominem ordinantur, ut ab eo privata possessione occupentur, *nego. Contradist. min.* : Quo acquiruntur res, quae occupationi omnium non patent, *nego*; quae occupationi omnium patent seu ad hominem ordinantur, ut ab eo privata possessione occupentur, *subdist.* : Plerumque acquiruntur sine labore, *nego*; aliquando acquiruntur sine labore, *conc.* Occupatio ipsa plerumque cum labore coniuncta est.

2. Atqui res nullius et speciatim solum non ordinatur ad hominem, ut ab eo simplici occupatione in privatam possessionem assumatur. *Probo.* Si solum ordinaretur ad hominem, ut ab eo simplici occupatione in privatam possessionem assumatur, posset unus homo fundum cuiuscumque amplitudinis sibi assumere in detrimentum ceterorum hominum. Atqui non potest unus homo fundum cuiuscumque amplitudinis sibi assumere in detrimentum ceterorum. Ergo. *Resp. Dist. mai.*: Si fundus non esset stabiliter signandus et si lex naturalis non vetaret disproportionatam occupationem, *conc.*; si est stabiliter signandus et si lex naturalis vetat disproportionatam occupationem, *nego. Conc. min.*; *dist. consq.* : Solum non ordinatur ad hominem, ut ab eo simplici occupatione in privatam possessionem assumatur sine stabili signatione et modo disproportionato, *conc.*; stabili signatione et modo proportionato, *nego.* Signatio stabilis immensi fundi magnum requirit laborem, quem non suscipit, qui tanti fundi nullo modo indiget; praeterea lex naturalis, cum vetet omnia, quae contraria sunt bono communi, etiam disproportionatam hanc occupationem vetaret, quae in detrimentum aliorum vergeret.

Contra II p. Non est modus primitivus acquirendae proprietatis, qui supponit praecedentem possessionem. Atqui labor supponit praecedentem possessionem materiae, circa quam exercetur labor. Ergo. *Resp. Conc. mai.*; *dist. min.* : Supponit, si materia est maioris momenti quam forma labore in materiam inducta, *conc.*; si non est, *nego. Dist. consq.* Si forma est maioris momenti, qui labore suo producit formam, eo ipso acquirit etiam materiam, cum obligatione reddendi indemnem eum, cuius erat materia.

Contra III p. Non est modus acquirendae proprietatis, in virtute cuius filius, qui nascitur servis, hoc ipso esset servus (cf. n. 991). Atqui fructificatio rei possessae est modus acquirendae proprietatis, in virtute cuius filius, qui nascitur servis, hoc ipso esset servus. Ergo. *Resp. Conc. mai.*; *dist. min.* : Si hic modus acquirendae proprietatis intelligitur de re tantum, quae perfecte possidetur, *nego*; si intelligitur etiam de re quocumque modo imperfecte possessa, *conc. Dist. consq.* : Fructificatio rei perfecte possessae est modus acquirendae proprietatis, *conc.*; imperfecte possessae, *subdist.* : Si in fructificationem et fructus potest haberi dominium perfectum, in virtute cuius possit fieri contractus locationis (sicut arbores possunt locari alicui, ut earum fructus percipiat), *conc.*; si in fructificationem et fructus non potest haberi tale dominium, *nego.*

Contra IV p. 1. Non est modus acquirendae proprietatis, quo res, quae ab uno traditur, fit alterius, antequam acceptatur ab illo altero. Atqui modus acquirendae proprietatis per testamentum est modus, quo res, quae ab uno traditur, fit alterius, antequam acceptatur ab illo altero. Ergo. *Resp. Dist.*

mai. : Non est modus acquirendae proprietatis, qui est contractus, *conc.* (cf. n. 1003) ; non est modus secundum legem naturalem legitimus, quo acquiritur proprietas, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

2. Atqui modus acquirendae proprietatis per testamentum non est legitimus. *Probo.* Non est modus legitimus, quo acquiritur proprietas non exsistente illo, a quo acquiritur. Atqui testamentum est modus acquirendae proprietatis, quo acquiritur non exsistente illo, a quo acquiritur. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Nullo modo exsistente, *conc.* ; virtualiter tantum exsistente, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *R. Jolivet*, Le travail, Acta et Comm. Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 12 (1959) 31—47.

§ 4. De contractibus

1003. Quid sit contractus. Contractus late sumptus seu pactum est conventio inter duos, qua ius aliquod transfertur ab altero in alterum. Quia contractus est conventio seu consensus inter duos circa ius transferendum ab altero in alterum, necesse est, ut ab altero tradatur, ab altero acceptetur. Ex defectu acceptationis testamentum non est contractus ; donatio vero (acceptata) est contractus. Quia contractus transfert ius aliquod, obligationem seu officium parit in uno saltem contrahentium.

1004. Quotuplex sit contractus. *a)* Ratione effectus contractus dividuntur in bilaterales seu synallagmaticos, qui obligationem in utroque contrahente pariunt, ut emptio — venditio, locatio, et unilaterales, qui in uno tantum obligationem pariunt, ut donatio, promissio. *b)* Ratione causae seu motivi contractus dividuntur in gratuitos, cum alter ius transfert in alterum gratis, i. e. sine proprio emolumento (promissio, donatio, commodatum, mutuum, depositum), et onerosos (contractus stricte dictos), cum uterque contrahentium aliquid commodi et aliquid oneris accipit (emptio et venditio, locatio et conductio et quaevis permutatio unius rei seu iuris contra aliud).

Omnis contractus onerosus est bilateralis, sed non viceversa. Ita commodatum est contractus gratuitus bilateralis.

1005. Aequalitas ex utraque parte requisita in contractibus onerosis. In contractibus onerosis requiritur stricta aequalitas inter id, quod ex utraque parte traditur. Neuter enim contrahentium aliquid gratis tradere intendit, sed tantum accipere vult, quantum alteri dat (iustitia commutativa). Haec autem aequalitas sumenda est secundum communem hominum aestimationem. Quodsi de iis, quae mutuo traduntur, non exsistit communis hominum aestimatio, determinatio unice dependet a libera voluntate contrahentium. In venditione (stricte dicta)

et in locatione ex una parte traditur pecunia, quae vocatur pretium. Pretium iustum (adaequatum rei) distinguitur vulgare seu naturale, quod communi hominum aestimatione determinatur, et conventionale, quod sola contrahentium voluntate statuitur, nulla exsistente aestimatione communi, et legale, quod lege civili determinatur, secundum communem quidem aestimationem, si datur, tamquam determinatio eius et prout expedit bono communi, secus enim esset iniustum.

1006. Quae sit merces iusta debita operario. Ad locationem (quae est contractus, quo quis rei suae usum alteri pro certo pretio ad tempus tradit) reducitur etiam contractus inter herum et operarium: Operarius locat operam suam hero pro mercede. Nam homo habet ius proprietatis in operam suam, quod ius proinde etiam in alium, in herum transferre potest pro mercede (cf. tamen supra 990, 3). Sed quaeritur, quae sit merces iusta in hoc contractu. Praemittendum est: «operae, eius praecipue quae alteri locatur, praeter personalem seu individualem, socialem quoque rationem esse considerandam ...: nisi enim corpus vere sociale et organicum constet, nisi socialis et iuridicus ordo operae exercitium tueatur, nisi variae artes, quarum aliae ab aliis dependent, inter se conspirent ac mutuo compleant, nisi, quod maius est, consocientur ac quasi in unum conveniant intellectus, res, opera, nequit fructus suos gignere efficientia hominum» (Litt. Encycl. «Quadragesimo anno», II 4). Ex hoc duplici aspectu triplici ratione respondendum est: *a)* mercedem iustam, ex iustitia commutativa operario debitam, qui communi diligentia et ordinaria dexteritate laborat, saltem eam esse, «quae par sit alendo opifici frugi quidem et bene morato» (Litt. Encycl. «Rerum novarum»). Habet enim operarius ius ad vitae suae sustentationem, quam labore suo procurare sibi debet. Immo videtur dicendum mercedem operario (adulto, qui familiam fundare potest) ex iustitia debitam eam esse, quae, aucta iis, quae uxor et filii lucrantur labore ipsorum viribus proportionato, et aucta etiam eo, quod operarius in iuventute sua, antequam matrimonium contraxit, comparsit, sufficiat ad familiam eius sustentandam. Habet enim operarius ius fundandi familiam, ac proinde labore suo eam etiam sustentare posse debet. Quodsi familiam non fundat, hoc est per accidens; lex enim moralis respicit id, quod est per se, ac proinde secundum id, quod est per se, merces iusta determinanda est. *b)* «Officinae etiam eiusque susceptoris ratio habenda est in mercedis magnitudine statuenda; iniuste enim immodica salaria exquirerentur, quae absque sui exitio atque ex eo consecutura operariorum calamitate, officina tolerare non potest» (Litt. Encycl. «Quadragesimo anno», l. c. 4 b). *c)* «Denique publico bono oeconomico mercedis magnitudo attemperanda est. Quantopere ad hoc commune bonum conferat, operarios officialesque, mercedis aliqua parte, quae neces-

sariis sumptibus supersit, seposita, ad modicum censum paulatim pervenire » (l. c. 4 c) patet. Ne porro operarii deficiente laborandi opportunitate in magnam miseriam coniciantur, « alienum est igitur a iustitia sociali, ut proprii emolumenti gratia et posthabita boni communis ratione opificum salaria nimis deprimantur aut extollantur... Apposite etiam ad rem facit recta inter salaria proportio: quacum arcte cohaeret recta proportio pretiorum, quibus illa veneunt, quae a diversis artibus progignuntur, qualia habentur agricultura, ars industrialis etc. » (l. c.).

Ut contractus inter herum et operarium, qui ab initio fuerit aut postea evaserit iniustus, melioretur, operariis uti licet, tamquam medio extremo, operistitio; dummodo abstineant a mediis iniustis.

Bibliographia. *S. Deploige,* Pensées d'un évêque sur le juste salaire, RNSPh 8 (1901) 55-57. *A. Menéndez-Reigada,* La justicia del salario familiar, CT 58 (1939) 389—404.

Caput III

DE IURE SOCIALI

Quaestio I: *De societate in genere.*

Thesis 21: *Homo naturaliter est animal sociale.*

1007. St. qu. 1. Societas est unio moralis plurium ad agendum pro bono communi. Causa igitur finalis societatis est bonum commune, quod singuli eorum, qui in societate uniuntur, per se attingere non valent. Causa formalis est unio, quae moralis esse dicitur, quia consistit in iuribus et officiis, quibus membra societatis adstringuntur ad agendum pro bono communi. Causa materialis societatis sunt entia natura intellectuali praedita, quae sola capacia sunt iuris et obligationis moralis. Causa efficiens societatis est id, unde oritur unio moralis seu vinculum obligationis moralis, quo constituitur societas.

Ex societate constituta resultat auctoritas, tamquam proprietas necessaria. Auctoritas est principium quo operandi societatis, seu potestas moralis (ius) praecipiendi, quidquid singulis in diversis adiunctis agendum sit pro bono communi. Hoc enim requiritur, ut omnes rite conspirent in bonum commune.

2. Thesis, quae asserit hominem naturaliter esse animal sociale, i. e. homines lege naturali ordinari ad societatem constituendam,

negatur ab Hobbes et Rousseau, qui docent statum hominis primitivum et naturalem esse vitam silvestrem et solivagam.

1008. Prob. th. Ex eo quod homo indiget societate ad obtinendam beatitudinem imperfectam huius vitae: Lege naturali homines ordinantur ad felicitatem imperfectam huius vitae. Atqui hanc felicitatem attingere non possunt nisi mediante societate. Ergo homo naturaliter est animal sociale.

Mai. patet ex eo, quod lex naturalis est ordinatio ad finem ultimum (naturalem) seu ad beatitudinem perfectam (naturalem) attingendam mediante beatitudine imperfecta huius vitae.

Prob. min. Felicitatem huius vitae singuli homines attingere non possunt nisi auxilio aliorum hominum. Nam singuli homines aliorum hominum auxilio indigent *a)* immediate ad habendum id, in quo essentialiter consistit beatitudo imperfecta: indigent enim educatione spirituali, instructione, admonitione, correptione, ut Deum cognoscant et ament et virtuose vivant; *b)* ad habenda bona corporis, quae ad beatitudinem requiruntur: indigent educatione corporali in iuventute, sustentatione in senectute et infirmitate, defensione contra hostes et pericula. Neque unus homo per se solum ea omnia ministeria et artes peragere potest, quae ad humanas necessitates et utilitates requiruntur, sed omnino requiritur, diversos diversa agere atque ita alterum alterum adiuvare. Atqui homines felicitatem attingere non posse nisi auxilio aliorum hominum, idem est atque eos felicitatem attingere non posse nisi coniunctim ad eam conspirando seu mediante societate.

1009. Coroll. Ergo datur societas n a t u r a l i s. Societas naturalis est, quae secundum specialem aliquam naturae inclinationem et ordinationem est, quae proinde lege naturali hominibus praecipitur. Contra societatem naturalem distinguitur societas a r t i f i c i a l i s, quae lege naturali specialiter non ordinatur, ut est quaelibet mercatorum associatio. Quia homo n a t u r a l i t e r est animal sociale, necesse est detur etiam societas naturalis. Societas naturalis est domestica et civilis. Societas d o m e s t i c a seu familia coalescit ex societate c o n i u g a l i, quae est unio viri et mulieris ad prolem generandam et educandam, et societate p a r e n t a l i seu filiali, quae est unio inter parentes et filios ex societate coniugali natos. Societas domestica ordinatur ad societatem c i v i l e m. Immo ultra societatem domesticam et civilem naturalis dicenda est etiam societas «f a m i l i a e h u m a n a e» universalis, quatenus naturaliter singulae quoque societates civiles mutuo indigent adiutorio ad plenius procurandam beatitudinem imperfectam huius vitae. Unde et ipsa est secundum ordinationem naturae et lege naturali hominibus constituenda praecipitur.

1010. Schol. Societas dicitur persona iuridica ex analogia propria cum persona physica. Causa efficiens remota societatis humanae est lex aeterna, qua Deus humanam naturam constituit cum inclinatione ad vitam socialem, sine qua homo beatitudinem attingere non potest. Fundatur igitur societas in lege naturali. Causa proxima societatis est consensus voluntatis, qua homines societatem determinatam constituunt vel ei libere se adiungunt ad bonum commune efficiendum [1]. Formaliter et ontologice igitur societas consistit in realitate relationum, quae ex actu voluntatis singulorum oriuntur. Hae relationes constituunt realitatem personae iuridicae, quae, etsi «res incorporalis» est, tamen independenter ab hominis ratione exsistit. Societas ut totum non est esse substantiale sed esse abstractum, cuius realitas tamen in ipsis membris societatis consistit, quae ex inclinatione naturali per actum voluntatis liberae mutuo permultis relationibus realibus in ordine ad determinatum bonum commune efficiendum coniunguntur. Finis societatis ut personae iuridicae non coarctandus est, ut solum iniurias litesque hominum inter se prohibeat, sed munus eius potius est, ut legibus condiciones ad «vitam bonam» (Arist. Pol. I, 2, § 8) necessarias, i. e. perfectionem materialem, intellectualem, moralem personae humanae efficiat, in quo beatitudo consistit. Ex quo patet, societatem humanam non esse ens mere iuridicum seu ens rationis et societatem realiter non consistere in individuis humanis ut in subiectis iurium et officiorum, quae spectant bonum individui, sed societatem esse realitatem, i. e. summam omnium relationum realium, quibus constituitur bonum commune.

1011. Obi. Vide sub n. 1026 et 1031, quia difficultates contra thesin non fiunt, nisi quatenus negatur societas coniugalis et domestica tamquam societas stabilis, aut quatenus negatur naturalis ordinatio societatis domesticae ad societatem civilem.

Bibliographia. *T. Bésiade,* La justice générale d'après saint Thomas d'Aquin, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 327—340. *Id.,* L'ordre social, RSPhTh 13 (1924) 5—19. *I. Th. Eschmann,* De societate, Ag 11 (1934) 56—77; 214—227. *M. S. Gillet,* Le moral et le social d'après saint Thomas, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 311—325. *E. Kurz,* Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas, München 1932. *J. Lenz,* Die Personenwürde des Menschen bei Thomas von Aquin, PhJ 49 (1936) 138—166. *G. M. Manser,* Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage, DThFrib 18 (1940) 130—140. *J. B. Schuster,* Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der

---

[1] *S. Augustinus,* De civ. Dei IV, 4; Conf. III, 15: «generale pactum». *S. Thomas,* In Rom. 13 lect. 1: «quasi quoddam pactum inter regem et populum».

Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft, Freiburg i. Br. 1935. *A. F. Utz*, Die soziale Natur des Menschen, FZPhTh 3 (1956) 3—20. *Id.*, Die Definition des Sozialen und der Gesellschaft, FZPhTh 2 (1955) 401—422. *E. Welty*, Gemeinschaft und Einzelmensch², Salzburg 1938.

Ad 1008. *Aristoteles*, ut ostendat homini ad felicitatem amicos esse necessarios, utitur principio isto : hominem esse naturaliter animal politicum et aptum natum convenire cum aliis (Πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός : Eth. IX 9, 1169 b 18). Hominem natura esse animal sociale idem ostendit Pol. I 2, 1253 a 2 ; cf. *S. Thom.* lect. 1 (v. ad 1028). *S. Thomas :* « Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest ; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest : et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli qui sunt partes domesticae familiae, se invicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam ; scil. ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam : et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scil. in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia ; inquantum scil. per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet » (In Eth. I lect. 1 n. 4 ; cf. lect. 9 n. 112 ; VIII lect. 12 n. 1719 sq. [cit. ad 1013] ; IX 9 lect. 10 n. 1891 ; X lect. 14 n. 2148 sqq.). « Omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt ; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputentur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo ; sicut etiam Porphyrius dicit, quod "participatione speciei plures homines sunt unus homo" (S. th. I-II 81, 1). « Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia » (S. th. III 8, 4). Cf. C. g. III 85 : Praeterea. Homo ; 117 : Amplius ; 122 : Rursus considerandum ; 128 ; 129 : Adhuc ; 147 : Manifestum ; De regim. princ. I c. 1 ; c. 14 : Idem autem ; S. th. I 96, 4 ; I-II 72, 4 ; 94, 2 c. fin. ; 95, 1 ; II-II 114, 2 ad 1 ; 129, 6 ad 1.

Quaestio II : *De societate domestica.*

Thesis 22 : *Homo naturaliter ad societatem coniugalem ordinatur, quin tamen exinde unusquisque ad matrimonium obligetur; immo coelibatus ex nobili fine susceptus perfectior est matrimonio.*

1012. St. qu. 1. Societas coniugalis seu matrimonium, si formaliter sumitur, est unio legitima viri ac mulieris perpetua et exclusiva, ex mutuo ipsorum consensu orta, ad prolem procreandam et educandam ordinata. Causa igitur finalis seu finis saltem principalis matrimonii est generatio et educatio prolis seu propagatio generis humani.

2. Dicimus hominem naturaliter ad societatem coniugalem ordinari seu matrimonium esse unionem naturalem, i. e. unionem, ad quam ipsa humana natura inclinat ; sed addimus legem de matrimonio ineundo non obligare unumquemque hominem in particulari.

1013. Prob. th. I p.: Homo naturaliter ad societatem coniugalem ordinatur. Ex eo quod matrimonium est secundum specialem naturae inclinationem : Homo naturaliter ad societatem ordinatur, quae est secundum specialem aliquam naturae inclinationem et ordinationem. Atqui societas coniugalis est secundum specialem aliquam naturae inclinationem et ordinationem. Ergo homo naturaliter ordinatur ad societatem coniugalem.

Mai. patet ex n. 1009, *min.* ex natura hominis, quae praedita est speciali inclinatione et ordinatione ad actum generationis, qui legitime haberi nequit nisi societate coniugali.

Prob. II p.: ... quin tamen exinde unusquisque ad matrimonium obligetur. Ex eo quod bonum non est omnes nubere : Non obligatur ad matrimonium unusquisque, si non convenit omnes esse iunctos matrimonio. Atqui non convenit omnes esse iunctos matrimonio. Ergo ad matrimonium non obligatur unusquisque.

Mai. ex eo patet, quod lex est ordinatio ad bonum.

Ad min. Non convenit omnes nubere, tum quia multi ob varias rationes ad matrimonium ineundum sunt minus idonei vel inepti vel constituti in rerum adiunctis, quae matrimonio non favent, tum quia expedit aliquos totaliter esse intentos bono aliorum et societatis, cultui divino, contemplationi veritatis et virtutibus colendis.

Prob. III p.: Coelibatus ex nobili fine susceptus perfectior est matrimonio. Ex eo quod est maius bonum individui et multitudinis : Quod est maius bonum individui et multitudinis, perfectius est. Atqui coelibatus ex nobili fine susceptus, ad expeditius vacandum contemplationi veritatis et virtutibus colendis et operibus caritatis exercendis, maius est bonum individuo et multitudini. Ergo perfectior est matrimonio.

1014. Coroll. 1. Ergo quaelibet voluntaria p o l l u t i o , i. e. effusio seminis humani sine congressu cum altero sexu, est peccatum contra naturam. Unio enim coniugalis viri et mulieris ad prolem generandam est ex intentione naturae, ut patet ex I p. th., semen autem ad hanc unionem et ad prolem generandam est ordinatum.

2. Ergo « matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis ; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae »[1].

---

[1] C.I.C. can. 1013 § 1.

3. Ergo causa *efficiens* matrimonii est contractus libere et legitime initus inter virum et mulierem. Cum enim ad matrimonium non detur obligatio individualis, neque multo minus determinati homines obligentur inter se matrimonium inire, vinculum matrimoniale unice oriri potest ex libero et legitimo contractu. In virtute huius contractus oritur causa *formalis* matrimonii, quae est unio consistens in mutuo, perpetuo, exclusivo iure, cum relativa obligatione, in corpus alterius ad prolem generandam et educandam. Hanc unionem sequitur naturaliter communio thori, mensae et habitationis ad mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae; utrumque constituit finem matrimonii secundarium. Unionem matrimonialem esse debere cum mutuo amore benevolentiae seu cum amicitia stricte dicta (cf. n. 961 d) ex eo apparet, quod vi huius unionis alter traditur alteri, quo ipso bonum unius fit bonum alterius.

4. Ergo ex ipsa natura contractus matrimonialis incapaces sunt ad valide matrimonium contrahendum: *a)* impotentes impotentia antecedente et perpetua sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive absoluta seu ad omnes personas alterius sexus sive relativa seu ad certam personam alterius sexus (impotentia dubia aut sterilitas unius vel utriusque coniugis iure naturae matrimonium non impedit); *b)* ligati vinculo prioris matrimonii; *c)* carentes discretione requisita ad contractum coniugalem; huc pertinent: *α)* infantes et pueri incapaces ad intelligendam essentiam matrimonii, *β)* amentes et omnes, qui in ipso actu contrahendi carent usu rationis necessario, *γ)* ignorantes matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos, *δ)* errantes circa ipsam personam contrahentem aut circa qualitatem, quae redundat in errorem personae; *d)* simulantes ipsum contractum matrimonialem aut excludentes omne ius ad actum coniugalem vel essentialem matrimonii proprietatem: unitatem vel indissolubilitatem (cf. n. 1022—1024); *e)* carentes libertate requisita in contrahendo; huc certo pertinent coacti ad matrimonium vi physica absque consensu interno, et probabiliter etiam coacti metu gravi ab extrinseco et iniuste incusso; *f)* consanguinei in primo gradu lineae rectae (pater et filia, mater et filius), et probabiliter etiam in aliis gradibus omnibus lineae rectae necnon in primo gradu lineae collateralis (frater et soror).

1015. Schol. 1. Individuum aliquod ad matrimonium obligatur, si specialis exstat ratio, e. g. incontinentia vitanda, damnum reparandum, promissio implenda.

2. Cum auctoritas sit necessaria omnis societatis proprietas, etiam in societate matrimoniali insit necesse est. Et iure naturae auctoritas domestica suprema est penes virum, quippe qui naturaliter aptior sit familiae regendae. Et licet aliquando contrarium contingere possit, hoc tamen est per accidens; lex naturalis autem attenditur se-

cundum ea, quae sunt per se, non secundum ea, quae sunt per accidens. Ea tamen est habitudo mulieris ad virum, ut mulier « subiciatur pareatque viro in morem non ancillae, sed sociae »[1].

3. De emancipatione feminarum. Qui « emancipationem feminarum » proclamant, aequalitatem plenam vindicant mulieri cum viro, tum socialem, tum oeconomicam, tum physiologicam : « physiologicam quidem, quatenus mulieres ab oneribus uxoris, sive coniugalibus, sive maternis, pro sua libera voluntate solutas aut solvendas volunt . . . ; oeconomicam vero, qua volunt mulierem, etiam inscio et repugnante viro, libere posse sua sibi negotia habere, gerere, administrare, liberis, marito familiaque tota posthabitis ; socialem denique, quatenus ab uxore curas domesticas sive liberorum sive familiae removent, ut, iis neglectis, suo ingenio indulgere valeat, et negotiis officiisque etiam publicis addicatur ». Huiusmodi emancipatio non convenit rectae rationi, sed « est muliebris ingenii et maternae dignitatis corruptio et totius familiae perversio ». Aequalitas iurium « in iis quidem agnosci debet, quae propria sunt personae ac dignitatis humanae, quaeque nuptialem pactionem consequuntur et coniugio sunt insita . . . ; in ceteris, inaequalitas quaedam et temperatio adesse debet, quam familiae bonum ac debita domesticae societatis et ordinis unitas firmitasque postulant . . . Auctoritatis publicae est, civilia uxoris iura ad huius temporis necessitates et indigentias aptare, habita quidem ratione eorum, quae exigunt diversa sexus feminei indoles naturalis, morum honestas, commune familiae bonum, modo etiam essentialis ordo societatis domesticae incolumis maneat »[2].

4. Sterilizatio sexus non est medium licitum neque aptum ad fovendam sanitatem eugenicam populi, quia contraria est dignitati personae humanae et iuri illaesibilitatis corporis humani. Dispositiones eugenicae efficacius promoventur remediis politicis pro familiis sanandis, pro domibus aedificandis etc. Limitatio partuum neque legi naturali neque progressibus vere oeconomicis congruit.

1016. Obi. 1. Societas, quae habet pro fine propagationem generis humani, ita necessaria est, ut ad eam etiam individuus homo obligetur. Atqui societas coniugalis habet pro fine propagationem generis humani. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Si sine hac obligatione sufficiens generis humani propagatio periclitaretur, *conc. ;* si non periclitatur, *nego. Conc. min. ; dist. consq.*

2. Atqui individuus homo absolute ad matrimonium obligatur. *Probo.* Quod est praeceptum legis naturalis, ad hoc individuus homo absolute obligatur. Atqui matrimonium est praeceptum legis naturalis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quod est praeceptum spectans bonum, quod per se primo necessario est bonum et perfectio individui, *conc. ;* spectans bonum, quod per se primo est bonum multitudinis tantum, *nego. Contradist. min.*

---

[1] *Leo XIII,* Litt. Encycl. « Arcanum » (1880).

[2] *Pius XI,* Litt. Encycl. « Casti Connubii » (1930).

3. Atqui matrimonium per se primo necessario est bonum individui. *Probo.* Quod praebet honestum remedium concupiscentiae, per se primo necessario est bonum individui. Atqui matrimonium praebet honestum remedium concupiscentiae. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si auxiliante Deo concupiscentia prava etiam extra matrimonium vinci potest, *nego.;* si non potest, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *S. Deploige,* L'émancipation des femmes, RNSPh 9 (1902) 53—94. *Id.,* S. Thomas et la famille, Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 107—130. *H. Doms,* Amorces d'une conception personnaliste du mariage d'après S. Thomas, RTh 45 (1939) 754—763. *M. J. Gerlaud,* Note sur les fins du mariage d'après S. Thomas, l. c. 764—773. *M. J. Nicolas,* Remarques sur le sens et la fin du mariage, RTh 45 (1939) 774—793. *A. Nussbaumer,* Der hl. Thomas und die rechtliche Stellung der Frau, DThFrib 11 (1933) 63—75; 138—156.

Ad 1013. *Aristoteles* Eth. VIII 14 «de amicitia viri et uxoris determinat... Dicit ergo primo, quod inter virum et uxorem videtur esse quaedam amicitia naturalis. Et hoc probat per locum a maiori. Homo enim est animal naturaliter politicum; et multo magis est in natura hominis, quod sit animal coniugale. Et hoc probat duabus rationibus. Quarum prima est, quod ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis. Pars enim est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scil. generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum. Secunda ratio est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum. Deinde... assignat propriam rationem amicitiae coniugalis quae convenit tantum hominibus; concludens ex praemissis, quod in aliis animalibus est coniugatio inter marem et feminam, intantum sicut dictum est, idest solum ad procreationem filiorum; sed in hominibus mas et femina communicant non solum causa procreationis filiorum, sed etiam propter ea quae sunt necessaria ad humanam vitam. Statim enim apparet quod opera humana quae sunt necessaria ad vitam sunt distincta inter marem et feminam; ita quod quaedam conveniunt viro, puta ea quae sunt exterius agenda, et quaedam uxori, sicut nere et alia quae sunt domi agenda. Sic igitur sibi invicem sufficiunt, dum uterque propria opera redigit in commune» (Ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις ... οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον: 1162 a 16. *S. Thom.* lect. 12 n. 1719 sqq.; cf. Arist., Pol. I 2, 1252 a 26; Oeconom. I 3, 1343 b 8 sqq.; S. Thom., In Pol. I lect. 1; S. th. Spl. 41, 1; II-II 154, 2; C. g. III 126 122). *S. Thomas:* «Quia generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent; sed quidam, ab his actibus abstinentes, aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi... Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii adaequabant: quod est haeresis Ioviniani. Sed huius erroris falsitas satis ex praedictis apparet: cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina; et quodammodo supra statum hominis ponatur, in quadam similitudine angelorum» (C. g. III 136 et 137; cf. S. th. Spl. 41, 2).

Thesis 23: *Ius et officium naturale educandi liberos in parentibus inest.*

1017. St. qu. 1. Homo non habet statim ab initio totam perfectionem suam, sed recens a nativitate tum corporaliter tum spiritualiter, seu quoad intellectum et voluntatem, est in statu imperfectionis, ex quo pedetentim se evolvit. Non potest autem se evolvere per se solum, sed multiplici indiget adiumento. Atque in hoc adiumento ad se evolvendum, tum corporaliter tum spiritualiter, consistit educatio. Quae proinde est duplex: c o r p o r a l i s, quae perficitur praebendo nutrimenta et ea omnia, quibus corpus naturaliter indiget, et s p i r i t u a l i s (huc pertinet instructio religiosa et socialis), quae doctrina perficitur non mere speculativa, sed etiam practica seu admonitione, correptione, punitione, ita ut non tantum intellectus inducatur ad cognoscendum verum, quod est necessarium ad finem ultimum assequendum, sed etiam voluntas flectatur ad bonum faciendum.

2. Docent Socialistae ad societatem civilem potius quam ad parentes educationem liberorum spectare; Anarchistae autem, reiecta auctoritate civili et indissolubilitate matrimonii, volunt pueros ex «libera unione» genitos a quocumque educari, qui ex propensione quadam animi eos adoptaverit.

1018. Prob. th. Ex eo quod ipsa natura parentes ordinantur ad munus educationis: In eo inest ius et officium naturale educandi liberos, qui ipsa naturae inclinatione ad munus educationis ordinatur. Atqui parentes ipsa naturae inclinatione ad munus educationis ordinantur. Ergo in parentibus inest ius et officium naturale educandi liberos.

Prob. min. a) ex eo, quod parentes sunt causa liberorum, quibus proinde liberi ipsa generatione committuntur; *b)* ex eo, quod mater, quae prolem genuit, physiologice ordinatur ad prolem lacte suo nutriendam; *c)* ex eo, quod pater et mater maxime apti sunt ad curam gerendam circa prolem, tum quoad educationem corporalem tum quoad educationem spiritualem, propter amorem naturalem erga prolem ab ipsis genitam.

1019. Coroll. 1. Ergo in parentibus inest p o t e s t a s, auctoritas, in filios. Huius potestatis primatus residet apud patrem, ac proinde p a t r i a potestas dicitur. Patria potestas in filium exstinguitur, cum hic iam sufficienter evolutus est, ut per se vivere possit. In filio tamen semper manent officia pietatis et gratitudinis in parentes.

2. Ergo filii lege naturali obligantur subire educationem parentum eisque oboedire.

1020. Schol. 1. Generatio et educatio integrant unum eundemque finem principalem matrimonii, quatenus educatio est completio generationis. Sine educatione enim proles periret: sine educatione corporali periret corporaliter, sine educatione spirituali, spiritualiter. Ad educationem spiritualem praeprimis spectat instructio religiosa, ut patet ex dictis in statu quaestionis. Quare absurda est theoria educationis a Rousseau proposita [1], secundum quem educatio debet esse irreligiosa, ne pueri praeiudiciis imbuantur.

2. Cura parentum circa filios usque ad finem vitae perduret necesse est. Parentum enim est procurare filiis statum vitae convenientem et relinquere eos heredes bonorum suorum (cf. supra n. 994—999).

1021. Obi. 1. In parentibus non inest, quod spectat ad societatem civilem. Atqui ius et officium educandi liberos spectat ad societatem civilem. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod spectat ad societatem civilem per se, *conc.;* per accidens, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 1044, 5).

2. Atqui societas civilis habet per se ius et officium educandi liberos. *Probo.* Per se habet ius et officium educandi liberos societas, quae est suprema ordinis naturalis. Atqui societas civilis est suprema ordinis naturalis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Societas, quae est suprema, ita tamen, ut societas domestica ab ea sit independens in rebus domesticis, *nego.;* ita, ut non sit independens, *conc. Contradist. min.*

3. Atqui datur societas ita suprema, a qua societas domestica, etiam in rebus domesticis, non est independens. *Probo.* Datur societas supernaturalis: Ecclesia. Atqui societas supernaturalis seu Ecclesia est societas ita suprema, a qua societas domestica etiam in rebus domesticis non est independens. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Non est independens in rebus, quae non spectant fidem et mores, *nego;* in rebus, quae spectant fidem et mores, *subdist.:* Non est independens ita, ut tamen habeat simul cum Ecclesia ius et officium ad educationem religiosam et moralem liberorum, *conc.;* ita, ut non habeat, *nego. Dist. consq.*

Ad 1018. *Aristoteles* Eth. VIII 13 dicit patrem filio causam esse trium bonorum maximorum: « Primo enim generando est sibi causa essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti. Tertio est sibi causa disciplinae. Haec autem tria non solum tribuuntur patribus respectu filiorum, sed etiam progenitoribus, idest avis et proavis, respectu nepotum et pronepotum. Deinde probat quod dixerat, scil. quod talis sit amicitia paterna sicut et regalis. Naturaliter enim pater principatur filio, et progenitores nepotibus, sicut et rex subditis. Unde et filii sunt in potestate patris, et nepotes in potestate avi, sicut et subditi in potestate regis » (Αἴτιος γὰρ [ὁ πατὴρ] τοῦ εἶναι, δοκοῦντος μεγίστου, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας· καὶ τοῖς προγόνοις δὲ ταῦτα προσνέμεται· φύσει τε ἀρχικὸν πατὴρ υἱῶν καὶ πρόγονοι ἐκγόνων καὶ βασιλεὺς βασιλευομένων: 1161 a 16. *S. Thom.* lect. 11 n. 1691 sq.). *S. Thomas:* « [Principalis matrimonii finis] est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est status virtutis. Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus; scil. esse, nutrimentum et disciplinam » (S. th. Spl. 41, 1; cf. II-II 10, 12 [v. text. ad 1043 in fine]; 102, 1; C. g. III 122: Similiter etiam).

---

[1] Émile IV.

Thesis 24: *Matrimonium vi legis naturalis est unio indissolubilis unius cum una.*

1022. St. qu. 1. Thesis proprietates enumerat, quae matrimonio secundum legem naturalem convenire debent: Debet esse unio ex natura sua indissolubilis, quo asserimus stabilitatem perfectam, vi cuius contractus matrimonialis non possit resolvi neque voluntate ipsorum coniugum neque auctoritate quacumque mere humana; debet esse unius, scil. viri, cum una muliere, quo asserimus polygamiam seu unionem simultaneam unius cum pluribus, i. e. aut unius viri cum pluribus mulieribus — polygyniam — aut unius mulieris cum pluribus viris — polyandriam — esse contrariam legi naturali.

2. Adversarii sunt Hobbes et Rousseau, qui primitivum et naturalem hominis statum proclamant vagum concubitum. Idem quidam Evolutionistae, ut Spencer, docent[1]. Socialistae matrimonii dissolubilitatem eam propugnant, quae ad vagum concubitum ducat. Extra Ecclesiam catholicam indissolubilitas matrimonii passim negatur et contemnitur et auctoritati civili ius tribuitur solvendi matrimonii.

1023. Prob. th. Matrimonium vi legis naturalis est, sicut requirit eius finis sive primarius sive secundarius. Atqui finis matrimonii requirit matrimonium esse unionem indissolubilem unius cum una. Ergo matrimonium vi legis naturalis est unio indissolubilis unius cum una.

Prob. min. quoad 1. p. Matrimonium esse unionem indissolubilem requirit *a)* educatio, ad quam tum pater tum mater concurrere debent, et quidem per diuturnum tempus, immo cura parentum circa filios per totam vitam perdurare debet, ut patet ex n. 1020, 2; dissolubilitate autem matrimonii inducta, cooperatio haec utriusque coniugis in educatione et cura circa filios deficit, immo ipsa certitudo patris periclitatur. Nec dici potest hoc argumentum non valere, si ex matrimonio aliquo aut filii non nascuntur aut ii, qui nati sunt, omnes mortui sunt; hoc enim per accidens est, natura autem unionis matrimonialis diiudicanda est secundum id, quod est per se. *b)* Matrimonium esse unionem indissolubilem requirit amor amicitiae, qua inter se coniuncti esse debent vir et uxor. Possibilitas solutionis hunc amorem maxime debilitaret. Insuper cum in damnum mulieris potius quam viri vergeret solutio, induceret inaequalitatem contrariam amicitiae (cf. n. 961 d). Vir enim facilius per se subsistere

---

[1] Investigatio quidem ethnologica contrarium ostendit: statum primitivum populorum non vagum concubitum, sed monogamiam fuisse; cf. *W. Schmidt-W. Koppers,* Völker und Kulturen I, Regensburg 1924.

potest quam mulier, et vir aliam etiam uxorem invenire potest; mulier vero per se subsistere difficilius potest, neque ipsa, cessante iuventute et pulchritudine et fecunditate, alium potest invenire virum. *c)* Matrimonium esse unionem indissolubilem requirit b o n u m f a m i l i a e , cui sollicitius student coniuges, cum sciunt se perpetuo coniunctos, et requirit *d)* b o n u m p u b l i c u m ; indissolubilitate enim matrimonii discordiae evitantur, quae acciderent inter virum, qui dimitteret uxorem, et propinquos uxoris, et firmatur inter affines pax et mutua dilectio.

Prob. min. quoad 2. p. (Finis matrimonii requirit matrimonium esse unionem u n i u s c u m u n a). *a)* Polygynia est contra fines secundarios matrimonii, *α)* quia impedit pacem domesticam, *β)* quia repugnat amicitiae coniugali; haec enim amicitia nequit esse ad inaequales; est autem inaequalitas, si vir habere potest plures uxores, uxor vero unum tantum virum. *b)* Polyandria non tantum contra fines matrimonii secundarios (contra pacem domesticam et amicitiam coniugalem), sed etiam contra finem primarium est, *α)* quia impedit generationem reddendo difficiliorem fecundationem; *β)* quia impedit educationem, eo quod pater manet incertus.

1024. Coroll. 1. Ergo adulterium et fornicatio sunt illicita.

2. Ergo vinculum matrimoniale iure naturae solubile non est, neque coniugum arbitrio neque ulla auctoritate mere humana.

1025. Schol. 1. D e s o c i e t a t e h e r i l i . Societas herilis est unio duorum, quorum unus, propriae utilitatis gratia, ad alterius commodum operam suam ordinat. Societas herilis conaturaliter adiungitur familiae tamquam complementum eius. Hoc enim est tum in bonum familiae tum in bonum famulorum, qui, cum non possint suam fundare familiam, ita bonis vitae domesticae participes fiunt.

2. Societas domestica completa, quae ex societate matrimoniali et parentali et herili coalescit, definitur: « communitas secundum naturam constituta in omnem diem, id est ad actus, qui occurrunt quotidie agendi » (S. Thom., In Pol. I 1 lect. 1).

1026. Obi. 1. Non est unio stabilis et indissolubilis, quod oritur contractu libere inito. Atqui matrimonium oritur contractu libere inito. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Contractu ex lege naturali indissolubili, *nego;* contractu ex arbitrio contrahentium solubili, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui matrimonio ex lege naturali non convenit indissolubilitas. *Probo.* Matrimonio ex lege naturali non convenit, quod est contra finem matrimonii. Atqui indissolubilitas est contra finem matrimonii. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod est per se contra finem matrimonii, *conc.;* quod est per accidens in aliquo casu contra finem matrimonii, *nego. Dist. et contradist. min.:* Est contra fines secundarios, *nego;* contra finem primarium, *subdist.:* Per se, *nego;* per accidens, ut in casu sterilitatis, *conc.*

3. Atqui si indissolubilitas est contra finem primarium matrimonii, etsi per accidens tantum in aliquo casu, matrimonium non est unio indissolubilis. *Probo.* Si indissolubilitas est contra finem primarium matrimonii, etsi per accidens tantum in aliquo casu, in hoc casu matrimonium deberet esse dissolubile. Atqui si matrimonium in hoc casu est dissolubile, non est unio indissolubilis. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si non subsisterent fines secundarii et lex naturalis non esset diiudicanda secundum id, quod est per se, et non secundum id, quod est per accidens, *conc.*; si subsistunt fines secundarii et lex naturalis diiudicanda est secundum id, quod est per se, et non secundum id, quod est per accidens, *nego. Conc. min.*; *dist. consq.* Matrimonium per se, secundum naturam suam, est unio indissolubilis, tum propter finem eius primarium tum etiam propter secundarios fines. Haec matrimonii natura non mutatur ex eo, quod in aliquo casu impeditur eius effectus primarius.

Ad 1023. *Aristoteles* Pol. II 2—4 impugnat opinionem Socratis, qui communitatem uxorum statuit, et dicit Socratem abolere opus bonum temperantiae, quod est abstinere a muliere aliena : ἔργον γὰρ καλὸν ἀλλοτρίας οὔσης [γυναικὸς] ἀπέχεσθαι διὰ σωφροσύνην : c. 5, 1263 b 10 ; cf. S. Thom. lect. 1 : Relinquit duo etc. ; lect. 3 ; lect. 4 : Obicit simul. « Communicatio maris et feminae per totam vitam et ad perfectionem prolis est a natura inclinante ; et omnis commixtio, quae fit praeter huiusmodi communicationem, innaturalis est. Et ideo dicit [Aristoteles] quod de commixtione viri cum aliena muliere, vel mulieris cum alieno viro, sit lex et teneatur ut bonum non permittere, nec etiam velle videre tangentem alienum aliquo modo. Si enim permittatur aliquis accedere ad aliquam quae sua non est, per fornicationem, cum post mixtionem non maneant mixti per consensum ad educationem prolis, sequitur malum et imperfectio eius maxime ; nullo ergo modo permittatur fieri commixtio cum alio vel alia ubi et est et appellatur coniugium. Tunc enim et sequitur malum prolis et incertitudo et iniustitia. Minime vero permittendum est circa tempus procreationis filiorum ; tunc enim maxime accideret error per incertitudinem. Et si aliquis appareat tale aliquid faciens, puniatur punitione commensurata peccato, ut secundum mensuram peccati sit plagarum modus, ut alibi dicitur. Ita quod prohibet Philosophus hic primo sicut malum per se commixtionem cum aliena, quamvis sit libera ; magis autem commixtionem cum ea, quae est alterius propter iniustitiam ; maxime autem cum ea quae est alterius tempore deputato ad generationem » (Περὶ δὲ τῆς πρὸς ἄλλην ἢ πρὸς ἄλλον, ἔστω μὲν ἁπλῶς μὴ καλὸν ἁπτόμενον φαίνεσθαι μηδαμῇ μηδαμῶς, ὅταν ᾖ καὶ προσαγορευθῇ πόσις, περὶ δὲ τὸν χρόνον τὸν τῆς τεκνοποιίας ἐάν τις φαίνηται τοιοῦτόν τι δρῶν, ἀτιμίᾳ ζημιούσθω πρεπούσῃ πρὸς τὴν ἁμαρτίαν : Pol. VII 16, 1335 b 38) (ex continuatione comm. S. Thom. in l. c. lect. 12 ; cf. Oeconom. I 3 et 4). *S. Thomas* : « Considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures : sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus, in quibus est vagus concubitus : ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam » (S. th. II-II 154, 2 ; cf. C. g. III 122). « Quia vero necesse est ad id quod est op-

timum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae. Sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter coniunctos. Erit etiam utrique sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possessione existimant. Subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris : et fit firmior inter affines dilectio. Tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur si vir uxorem dimittere posset, aut e converso : per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena » (C. g. III 123). « Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis ; liceret autem viro habere plures uxores : non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur : quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillariter habentur » (l. c. 124).

Quaestio III : *De societate civili.*

§ 1. De natura et causa efficiente societatis civilis et auctoritatis politicae

Thesis 25 : *Societas domestica est societas imperfecta, quae lege naturali ordinatur ad societatem civilem tamquam ad societatem perfectam. Quare causa efficiens prima societatis civilis et auctoritatis politicae est Deus seu lex aeterna.*

1027. St. qu. 1. Societas alia est perfecta, alia imperfecta. Societas p e r f e c t a est, quae per se solam sufficit procurandae beatitudini imperfectae huius vitae ; i m p e r f e c t a est, quae per se solam huic beatitudini procurandae non sufficit. Cum autem duplex sit beatitudo imperfecta huius vitae, naturalis et supernaturalis, duplex etiam invenitur societas perfecta : n a t u r a l i s , quae est societas civilis (complenda tamen per societatem « familiae humanae » universalem, cf. n. 1009) et s u p e r n a t u r a l i s , quae est Ecclesia.

Causa igitur finalis societatis civilis est felicitas imperfecta naturalis huius vitae, quae est bonum, quod familiae inter se separatae attingere non possunt. Causa eius materialis, per se loquendo, non sunt individua, sed familiae. Societas enim coniugalis, ex qua immediate excrescit societas domestica seu familia, est prima societas naturalis, quae societati civili supponitur. Definitur proinde societas civilis seu civitas : unio moralis plurium familiarum ad bonum commune, quod est felicitas naturalis imperfecta huius vitae.

2. Cum in thesi dicimus Deum seu legem aeternam esse causam efficientem primam societatis civilis et auctoritatis politicae, intelligimus causam remote efficientem, quia Deus immediate constituit naturam humanam cum inclinatione ad vitam socialem. Societas civilis tamquam persona iuridica ontologice est realitas consistens in relationibus mutuis civium, quae ex indole naturali per consensum voluntatis oriuntur (n. 1010). Ita hac thesi dicimus Deum causam primam societatis civilis et auctoritatis politicae, quia a Deo tamquam a causa prima est homo naturaliter socialis seu ipsa natura sua ad societatem civilem ordinatus.

3. Thesis, contra Hobbes et Rousseau, qui naturalem hominis socialitatem infitiantur, contendit homines seu potius familias naturaliter seu lege naturali ordinari ad civitatem constituendam seu ad coniunctim ad felicitatem conspirandum. Thesis est etiam contra recentes omnes, qui positivismum iuridicum profitentur, qui nullum ius admittunt nisi civile (cf. n. 979, 2), ac proinde civitatem ex iure naturali seu ex lege naturali derivare non possunt, sed asserunt societatem civilem ortam esse evolutione aliqua mere naturali citra ordinationem legis naturalis.

1028. Prob. th. I p.: Societas domestica est societas imperfecta, quae lege naturali ordinatur ad societatem civilem tamquam ad societatem perfectam. Ex eo quod beatitudo imperfecta huius vitae non attingitur nisi a familiis coniunctim ad eam conspirantibus: Societas, quae naturaliter ordinatur ad alteram societatem, mediante qua attingat felicitatem huius vitae imperfectam, est societas imperfecta, quae lege naturali ordinatur ad alteram societatem, tamquam ad societatem perfectam. Atqui societas domestica naturaliter ordinatur ad alteram societatem, i. e. ad societatem civilem, mediante qua attingat felicitatem imperfectam huius vitae. Ergo societas domestica est societas imperfecta, quae lege naturali ordinatur ad alteram societatem, tamquam ad societatem perfectam.

Min. ex eo probatur, quod felicitas imperfecta huius vitae, ad quam naturaliter homo est ordinatus, non attingitur nisi a familiis coniunctim ad eam conspirantibus, i. e. a familiis, quatenus constituunt altiorem societatem — societatem civilem. Separatae enim inter se et coniunctim ad felicitatem non conspirantes *a)* non habebunt id, in quo secundario consistit felicitas, bona corporis: miseram enim vitam semper agerent, cum nulla familia per se solam varia ad vitam humanam bene peragendam necessaria ministeria et artes exercere posset; *b)* non possunt attingere id, in quo per se primo consistit felicitas huius vitae, et quidem *α)* non possunt attingere sufficientem cognitionem Dei veritatumque moralium, ex quo deficeret etiam operatio virtutis. Moraliter enim necessarium est homini accipere has veritates mediante traditione et institutione ab

aliis[1]. Iam vero separatis inter se familiis deficeret haec traditio. *β)* Familiae nullo vinculo sociali colligatae pacifice convivere non possunt; neque esset potestas ad iniurias efficaciter propulsandas illatasque vindicandas.

Prob. II p.: Quare causa efficiens prima societatis civilis et auctoritatis politicae est Deus seu lex aeterna. Ex eo quod Deus est causa prima hominis naturaliter socialis: Qui est causa efficiens prima hominis naturaliter socialis seu lege naturali ad societatem civilem ordinati, est causa efficiens prima societatis civilis et auctoritatis politicae. Atqui Deus seu lex aeterna est causa efficiens prima hominis naturaliter socialis seu lege naturali ad societatem civilem ordinati. Ergo Deus seu lex aeterna est causa efficiens prima societatis civilis et auctoritatis publicae.

Mai. patet ex st. qu. et ex eo, quod auctoritas politica est proprium societatis civilis.

Min. ex eo probatur, quod, quidquid est legis naturalis, reducitur ad legem aeternam tamquam ad causam primam.

1029. Coroll. 1. Ergo societas civilis etiam definiri potest: societas humana, naturaliter perfecta.

2. Ergo societas civilis est societas naturalis et necessaria, non tantum generi humano universim considerato, sed etiam singulis familiis singulisque individuis. Lex enim naturalis, qua ordinantur homines ad civitatem, est ordinatio ad bonum commune, quod per se primo necessario est etiam bonum et perfectio individui; est enim ordinatio ad imperfectam huius vitae felicitatem.

3. Ergo singulae familiae obligantur inesse in civitate; et quidem 1. familiae, quae simul vivere volunt, obligantur ad civitatem constituendam, sine qua pacifice convivere non possunt; 2. per se etiam obligantur familiae ad convivendum, quia separatae non sufficienter instruuntur mediis necessariis ad felicitatem huius vitae attingendam, ne quoad id quidem, in quo primarie consistit, et quod requiritur omnino ad finem ultimum attingendum. Potest autem familia, quae ex vita sociali iam bonorum huius vitae particeps facta est, ita ut possit sibi ipsa sufficere, licite discedere ex corpore politico ad incolendam terram non inhabitatam, sicut etiam similiter individuus homo

---

[1] « Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit, quod de divinis per divinam revelationem instruantur » (*S. Thom.*, S. th. I 1, 1). Haec autem divina revelatio transmittitur per traditionem.

potest agere vitam eremiticam, ut relicta societate hominum plenius gaudeat societate Dei[1]. Initio vero generis humani primis hominibus societatis loco erat specialis Dei providentia et revelatio divina primordialis, quae etiam in statu naturae purae generi humano deesse non potuisset. Primus enim homo, cum non habeat parentes, a quibus educetur, a Deo est educandus seu instituendus, in quo consistit revelatio primordialis.

4. Ergo auctoritas politica immediate est a Deo seu a lege aeterna, quatenus immediate a Deo est humana natura naturaliter ad societatem ordinata.

5. Ergo lex civilis et ordinationes auctoritatis politicae obligant in virtute legis aeternae (cf. n. 942—945). Ex quo evidenter patet auctoritatem politicam nihil praecipere posse legi morali contrarium. Absurda proinde est doctrina N. Machiavellii (1469—1527), secundum quam auctoritati politicae licita essent omnia, dummodo conferant ad bonum publicum temporale. Quae doctrina etiam multis politicis recentibus placet.

1030. Schol. Auctoritas politica seu potestas civilis est potestas gubernandi rempublicam seu dirigendi eam in finem suum. Potestas civilis complectitur in se omnia, quae ad finem reipublicae sunt necessaria. Ad hunc finem autem necesse est : 1. ut media, quae ad finem conducunt, obligatorio modo proponantur — potestas legifera ; 2. ut quae proposita sunt, pro diversis casibus et circumstantiis rite, i. e. iuxta modum ac sensum, quo fuerunt proposita, applicentur — potestas iudiciaria ; 3. ut renuentes eadem applicare, vi adhibita, cogantur, impedientes coërceantur — potestas coactiva. Potestas igitur civilis tripartita est : legifera, iudiciaria, coactiva. Suprema potestas est potestas legifera, nam iudiciaria et coactiva sunt potestates mere exsecutivae, quae necessario ex potestate legifera dimanant ab eaque dependent.

Suprema potestas potest inesse in uno vel in pluribus subiectis seu personis physicis, et potest inesse hoc vel illo modo determinato et limitato. Suprema potestas, prout determinato modo exsistit in uno vel in pluribus subiectis, dicitur forma regiminis. Constitutio seu lex fundamentalis est lex determinans regiminis formam.

Forma regiminis est monarchica aut polyarchica, prout suprema potestas in uno vel in pluribus inest. Si ita inest in uno, ut non limitetur lege fundamentali neque pendeat a consensu

[1] « Secundum genus [monachorum] est Anachoretarum, idest Eremitarum horum, qui non conversationis fervore novitio, sed monasterii probatione diuturna qui didicerunt contra diabolum, multorum solacio iam docti, pugnare ; et bene instructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi securi iam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, pugnare sufficiunt » (Regula S. P. Benedicti c. 1).

principum subalternorum, est monarchia a b s o l u t a ; si vero constitutione limitatur aut dependet a consensu aliorum, est t e m p e r a t a . Forma polyarchica est aut a r i s t o c r a t i a aut d e m o c r a t i a , prout illi plures, inter quos dividitur potestas, assumuntur aut ex nobilibus, aut ex omnibus civibus suffragio universali eliguntur. Praeter has formas est c o n s t i t u t i o n a l i s m u s , qui in divisione consistit inadaequata supremae potestatis, ita ut electis a populo competat leges c o n d e r e , quae tamen n o n n i s i per consensum principis vim legis sortiuntur. Forma moderna t o t a l i t a r i s m i negat characterem pluralitatis partium in societate civili i. e. collaborationem plurium partium etiam oppositarum ; consistit in potestate absoluta unius partis minoris vel maioris (K. Marx [1818—1883] : Dictatura proletariatus ; G. Sorel [1847—1922] : Syndicalismus « La classe c'est la patrie » ; O. Spann [1878—1950] : Universalismus).

1031. Obi. (ad mentem Rousseau). 1. Si societas civilis constituitur libero « contractu sociali », societas domestica non ordinatur lege naturali ad societatem civilem. Atqui societas civilis constituitur libero « contractu sociali ». Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Contractu libero libertate morali, i. e. citra inclinationem naturalem et obligationem ex lege naturali, *conc. ;* contractu libero libertate physica tantum, *nego. Contradist. min.* (cf. n. 1032).

2. Atqui societas domestica non ordinatur lege naturali ad societatem civilem. *Probo.* Lege naturali non ordinatur ad societatem civilem societas, quae componitur ex hominibus libertate praeditis, naturali inclinatione non inclinatis ad subeundum iugum auctoritatis civilis. Atqui societas domestica est societas, quae componitur ex hominibus libertate praeditis, naturali inclinatione non inclinatis ad subeundum iugum auctoritatis civilis. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Naturali inclinatione, quae est ordinatio naturalis rationalis naturae identificata cum ipsa natura, *conc. ;* quae est inclinatio aliqua superaddita, acquisita (passio aut habitus, cf. n. 939, 1), *nego. Contradist. min.* Dictamen rationis, quod est participatio legis aeternae, manifestat naturam rationalem ordinatam esse ad societatem civilem et ad subeundum iugum auctoritatis civilis, quamquam haec subiectio multiplicem abnegationem requirit.

3. Atqui ordinatione naturali rationalis naturae societas domestica non ordinatur ad societatem civilem. *Probo.* Ordinatione naturali rationalis naturae non ordinatur ad societatem civilem societas, quae sibi ipsa sufficit. Atqui societas domestica sibi ipsa sufficit. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Quae sibi ipsa sufficit ad perfectam sufficientiam, i. e. ad felicitatem imperfectam huius vitae, *conc. ;* quae sibi ipsa sufficit ad sufficientiam vitae quotidianam (cf. Arist., Pol. I 2 ; III 9) tantum, i. e. ad actus, « qui occurrunt quotidie agendi » (S. Thomas, cf. n. 1025, 2), *nego. Contradist. min.*

4. Atqui societas domestica sibi sufficit ad felicitatem imperfectam huius vitae. *Probo.* Societas, quae initio generis humani solitarie exsistit, sibi ipsa sufficit ad felicitatem imperfectam huius vitae. Atqui societas domestica initio generis humani solitarie exsistit. Ergo. *Resp. Dist. mai. :* Sibi ipsa sufficit, data speciali Dei providentia, cui tunc suberat, *conc. ;* sine speciali Dei providentia, *nego. Conc. min. ; dist. consq.*

5. Atqui societas domestica, etiam sine speciali Dei providentia, sibi sola sufficit. *Probo.* Societas domestica, quae discedit ex corpore politico ad coloniam condendam, sibi sola sufficit, ut patet ex historia. Atqui societas domestica,

quae ita discedit ex corpore politico, est societas domestica sine speciali Dei providentia (circa quam non est admittenda specialis Dei providentia). Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Sibi sola sufficit, quia bonorum vitae socialis iam particeps facta est et etiam ulterius recipit subsidium a corpore politico, a quo separabatur, *conc.* ; si bonorum vitae socialis particeps facta non esset et etiam ulterius non reciperet subsidia a corpore politico, a quo separabatur, *nego. Conc. min.* ; *dist. consq.*

Bibliographia. *G. B. Biavaschi,* Intorno all'origine del potere civile, RFNS 8 (1916) 287—304; 373—387. *Id.*, L'origine del potere civile e la filosofia cristiana, l. c. 455—468. *M. Cordovani,* Il concetto dello stato secondo l'etica cristiana, RFNS 14 (1922) 79—108. *E. Hugueny,* L'État et l'individu, Mélanges thomistes, Bibliothèque thomiste III, Kain 1923, 341—360. *Marcellus a Puero Jesu,* De regiminis formis, Xenia thomistica I, Romae 1925, 507—531. *C. Mercier,* République ou Monarchie. Étude comparée de la pensée d'Aristote et de saint Thomas, RTh 30 (1925) 101—123. *H. A. Montagne,* La pensée de saint Thomas sur les diverses formes de gouvernement, RTh 8 (1900/01) 631—647; 9 (1901/02) 322—337; 674—693; 10 (1902/03) 282—301. *Th. M. Pègues,* La théorie du pouvoir dans saint Thomas, RTh 19 (1911) 591—616. *B. Roland-Gosselin,* La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin, Paris 1928. *E. Rolfes,* Ursprung, Zweck und Umfang der staatlichen Gewalt nach Aristoteles und Thomas von Aquino, DThFrib 5 (1918) 1—17. *Id.*, Die beste Staatsform nach Aristoteles und Thomas von Aquino, l. c. 137—157; 6 (1919) 400—405. *O. Schilling,* Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1923.

Ad 1028. *Aristoteles* Pol. I 2 «determinat de ipsa communitate civitatis... Primo... ostendit conditionem civitatis quantum ad tria. Primo ostendit ex quibus sit civitas. Quia sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita civitas ex pluribus vicis. Secundo dicit, quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia, cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta. Tertio ostendit, ad quid civitas ordinata sit: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scil. homines sufficienter invenirent, unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes. Deinde... ostendit, quod communitas civitatis est naturalis... Ponit duas rationes, quarum prima talis est. Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum [domus et vici], de quibus ostensum est, quod sunt naturales: ergo civitas est naturalis... Secundam rationem ponit... quae talis est. Illud quod est optimum in unoquoque, est finis, et cuius gratia aliquid fit: sed habere sufficientiam est optimum: ergo habet rationem finis. Et sic, cum civitas sit communitas habens per se sufficientiam vitae, ipsa est finis praemissarum communitatum. ['Η δ' ἐκ πλειόνων κομῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν: 1252 b 27]... Concludit ergo ex praemissis, quod civitas

est eorum quae sunt secundum naturam. Et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile. Posset autem hoc alicui venire in dubium ex hoc, quod ea quae sunt secundum naturam omnibus insunt. Non autem omnes homines inveniuntur esse habitatores civitatum. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam consequenter dicit, quod aliqui sunt non civiles propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate, vel propter paupertatem necesse habent excolere agros aut animalia custodire. Et hoc patet, quod non est contrarium ei quod dictum est, quod homo sit naturaliter civilis ; quia et alia naturalia aliquando deficiunt propter fortunam : puta, cum alicui amputatur manus, vel cum privatur oculo. Sed si aliquis homo habeat quod non sit civilis, propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae; aut est melior quam homo, inquantum scil. habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate, sicut fuit in Ioanne Baptista et beato Antonio heremita. Adducit ad hoc dictum Homeri maledicentis quendam, qui non erat civilis propter pravitatem. Dicit enim de ipso, quod erat sine tribu, quia non poterat contineri vinculo amicitiae, et sine iure, quia non poterat contineri sub iugo legis, et sceleratus, quia non poterat contineri sub regula rationis. Qui autem est talis secundum naturam, simul cum hoc oportet quod habeat, quod sit cupidus belli, quasi litigiosus et sine iugo exsistens. Sicut videmus, quod volatilia, quae non sunt socialia, sunt rapacia » ('Εκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος, ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς «ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος» : 1253 a 1. *S. Thom.*, lect. 1). *S. Thomas :* « Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scil. ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi ; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent ; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae ; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis, et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit idest civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur ; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur ; habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur » (De regim. princ. I c. 1).

Ad 1029 sq. *Aristoteles* Pol. IV 14 dicit, « quod sunt tres partes rerumpublicarum, de quibus studiosus legislator debet considerare et conferre secundum rationem de illis. Illis enim bene se habentibus, necessarium est rempublicam bene esse ordinatam, et male se habentibus male, et secundum differentiam istorum ad invicem necesse est respublicas differre, quia per ista distribuitur respublica quae est ordo principantium. Istorum autem una pars est quae consiliatur de communibus civitatis. Alia est quae versatur circa principatus : et hoc est quos oportet esse principes, et quorum debent esse domini ; et qualiter assumuntur, utrum per sortem vel per electionem. Tertia pars est quae versatur circa iudicia ... Prosequitur de ipso consiliativo et ... dicit, quod dominans in civitate consiliatur de bello, utrum bellandum sit vel non ; et de pace, utrum pax debeat fieri cum adversariis vel non ... Iterum consiliatur de legibus, qualiter sint ferendae. Consiliatur etiam de morte alicuius, utrum expediat aliquem, qui fuit contra civitatem, interfici vel relegari. Iterum de populatione qualiter debeat fieri si indigeat civitas populari, et ex quibus. Iterum qualiter principantes debent eligi et corrigi » : Ἔστι δὴ τρία

μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν . . . ἓν μέν τι τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, δεύτερον δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχάς (τοῦτο δ' ἐστὶν ἃς δεῖ καὶ τίνων εἶναι κυρίας, καὶ ποίαν τινὰ δεῖ γίγνεσθαι τὴν αἵρεσιν αὐτῶν), τρίτον δὲ τί τὸ δικάζον. κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης . . . καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως, καὶ τῶν εὐθυνῶν : 1297 b 37. Continuatio comm. S. Thom. in Pol. IV lect. 12. De variis regiminis formis Aristoteles fuse disserit a c. 6 Pol. III usque ad finem lb. VI, easque ad sex reducit (ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς), quarum tres sunt ὀρθαί, scil. βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία (in sensu stricto : regimen omnium civium), tres vero παρεκβάσεις, scil. τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία, prout πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον aut πρὸς τὸ ἴδιον ἀποβλέπουσιν : Pol. III 7, 1279 a 27—b 6. *S. Thomas :* « Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim exsistentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens. .. Non enim idem est quod proprium et quod commune : secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum » (De regim. princ. I c. 1). De formis regiminis cf. l. c. : Contingit autem ; In Pol. III lect. 5 et 6 (= in c. 6—8 lb. III textus Aristotelici ; in ea, quae sequuntur [usque ad finem lb. VI], cf. continuationem comm. S. Thom. a lect. 7 lb. III) ; In Eth. X 10 lect. 16 n. 2180 ; S. th. I-II 95, 4.

Thesis 26 : *Causa proxima civitatis in concreto consideratae est pactum, saltem implicitum, ex legis naturalis tamen inclinatione et ordinatione pangendum ; in civitate autem constituta auctoritas seu potestas suprema primitus est apud populum, non tamen perfecte, sed imperfecte tantum et instrumentaliter.*

1032. St. qu. 1. Causa prima societatis potestatisque civilis est Deus seu lex aeterna. Hoc supposito, quaeritur : 1. de causa p r o x i m a efficiente societatis civilis, vi cuius exortae sint diversae determinatae civitates, seu vi cuius inter determinatas familias exorta sit unio moralis seu obligatio moralis ex iustitia legali (causa formalis constitutiva societatis civilis, cf. n. 961 b ; 1007, 1), qua in unum corpus politicum adunabantur ; 2. quodnam fuerit in corpore politico ita exorto subiectum immediatum potestatis politicae. Et sicut in thesi praecedente, ita etiam in hac thesi intelligimus causam efficientem f u n d a m e n t a l i t e r. Quare cum dicimus causam proximam societatis civilis in concreto consideratae esse pactum, hoc significat causam efficientem f u n d a m e n t i p r o x i m i, unde orta sit determinata societas civilis, esse pactum.

2. Negata hominis naturali socialitate, Rousseau societatem non a lege aeterna et naturali, sed a libero pacto repetit (contrat social): Individuum quodque iura sua omnia transfert in communitatem. Haec iurium omnium summa constituit auctoritatem seu potestatem

civilem. Pactum hoc dicitur liberum moraliter, quatenus oriri dicitur citra inclinationem naturalem et obligationem ex lege naturali.

Philosophi catholici omnes admittunt civitatem auctoritatemque civilem esse a Deo seu a lege aeterna, et quidem immediate, quatenus a Deo immediate est natura humana, quam sequitur naturalis socialitas. Cum vero agitur de causa proxima civitatis primitus constitutae deque subiecto, in quo primitus insit potestas suprema, in diversas abeunt sententias. Alii originem societatis repetunt ex consensu seu pacto conspirandi ad bonum commune atque docent subiectum immediatum auctoritatis esse populum, et auctoritatem, a populo transferri in principem ; ita S. Robertus Bellarminus (1542—1621). Suárez, veteres scholastici communiter et etiam aliqui recentes, ut Balmes, J. Costa-Rossetti (1841—1900), P. Vallet (1845—1926), A. Castelein (1840—1922). Alii utrumque negant, cum doceant originem societatis ex facto posse explicari, populum vero aut omnino numquam esse subiectum auctoritatis, aut saltem necesse non esse, ut sit subiectum primitivum auctoritatis. Ita multi scholastici recentes.

3. Prima parte thesis dicimus civitatem oriri per pactum, attamen non per pactum liberum, i. e. citra inclinationem naturalem et obligationem ex lege naturali, ut vult Rousseau, sed per pactum saltem implicitum, ad quod ordinat et inclinat ipsa natura. Secunda parte docemus auctoritatem primitus apud populum esse, non tamen perfecte, sed imperfecte tantum et instrumentaliter. Ita fere etiam Bellarminus. Quo nitimur componere dissensionem inter auctores catholicos, quae magis de nomine quam de re esse videtur, non tantum quod attinet subiectum primitivum auctoritatis politicae, sed etiam quod spectat originem civitatis in concreto, quatenus illud factum, ope cuius multi nituntur explicare determinatae civitatis originem, revera videtur esse pactum implicitum.

1033. Prob. th. I p.: Causa proxima civitatis in concreto consideratae est pactum saltem implicitum, ex legis naturalis tamen inclinatione et ordinatione pangendum. Ex indeterminatione legis naturalis quoad civitatem in concreto constituendam : Familiis simul viventibus in eodem territorio sufficienter multiplicatis, lege naturali oritur quidem obligatio iustitiae legalis coniunctim conspirandi ad bonum commune. Sed lex naturalis non determinat neque quae neque quot familiae convivant et conspirent, neque modum quo conspirent : diversae enim sunt possibiles formae regiminis seu societatis civilis, quarum nulla est determinata lege naturali, cum omnibus possit attingi finis societatis, ut experientia et historia docent. Haec proinde omnia libera hominum conventione seu pacto determinanda sunt, saltem implicito per factum, quatenus determinatae familiae de facto simul manent et de facto secundum determinatam aliquam regiminis formam ad bonum commune conspirant.

Prob. II p.: In civitate autem constituta auctoritas seu potestas suprema primitus est apud populum, non tamen perfecte, sed imperfecte tantum et instrumentaliter. Ex eo quod natura omnes homines sunt aequales: Nemo natura constituitur princeps seu nemo est, in quo tamquam in subiecto auctoritas potius sit quam in alio, cum homines natura sint aequales. Si igitur constituendum est tale subiectum, seu superior, constituendus est libera electione multitudinis, sive directa, explicita, per suffragia, sive indirecta, per factum subiectionis et oboedientiae uni exhibitae. Multitudinis igitur est eligere principem. Multitudinis etiam est determinare formam regiminis, seu ferre legem fundamentalem. Quare etiam limitare potest potestatem principis eligendi sibique partem potestatis supremae retinere. Quae omnia ostendunt initio potestatem supremam esse apud populum.

Sed populus hanc potestatem nonnisi imperfecte valet exercere et magna cum difficultate, ex defectu unitatis; ita populus, etsi potest legem ferre per suffragia, tamen non potest nisi difficillime legem proponere, neque potest eam efficaciter exsecutioni mandare etc. Ergo potestas civilis nonnisi imperfecte est apud populum. Quare bonum commune seu lex naturalis expostulat eligi unum aut etiam plures, apud quos aut ex toto aut magna ex parte resideat potestas. Ergo populus potestatem non habet, nisi ut eam transferat, id est, habet potestatem transeunter seu vialiter et instrumentaliter.

1034. Coroll. 1. Ergo ordinatio et obligatio coniunctim conspirandi ad illud bonum commune, quod est finis civitatis, est a lege naturali, determinatio autem huius obligationis et ordinationis est per pactum, i. e. fundamentum proximum, quo efficitur determinatum vinculum obligationis ex iustitia legali seu determinata societas civilis, est pactum. Pactum enim, quod admittimus, est unice in determinanda concrete civitatis materia — quae familiae ad bonum commune coniunctim conspirare debeant, et forma — forma regiminis. Ita tantum oritur determinatum vinculum iustitiae legalis conspirandi ad bonum commune seu determinata societas civilis.

2. Ergo potestas civilis principi confertur immediate a lege naturali seu a Deo, nulla mediante causa principali, mediante tamen instrumento, quod est populus, quatenus eligit principem. Electo principi ipse Deus confert auctoritatem, quatenus lex aeterna praecipit, in principe, non in populo, inesse debere perfecte et stabiliter auctoritatem seu potestatem supremam.

1035. Schol. 1. Historia docet multiplicationem familiarum simul viventium ortam esse non tam ex commigratione in idem territorium, sed ex evolutione familiae in familiam patriarchalem et integram gentem. Quo in casu saepe contigisse videtur, ut patriarchae seu antiquioris patrisfamiliae patria potestas quasi conaturaliter evoluta sit in po-

testatem regiam. Sed cum regia potestas essentialiter differat a potestate patria, haec regia evadere non poterat sine consensu et electione multitudinis saltem indirecta. Quare etiam ita potestas suprema initio penes populum est, qui saltem indirecte determinat personam principis eiusque potestatem seu formam regiminis[1].

2. In constitutione determinatae societatis civilis haec distinguuntur : 1.° lex aeterna, quae aeternaliter praecedit totum processum formationis et praecipit, ut, sufficienter multiplicatis familiis, constituatur societas civilis et determinetur forma regiminis et subiectum auctoritatis civilis ; 2.° societas civilis in statu imperfecto, cum determinatae familiae iam coniunguntur (pacto), sed nondum est determinata forma regiminis neque subiectum auctoritatis civilis ; 3.° societas in statu perfecto, his determinatis. Processus iste aut contingit r e f l e x e — pacto explicito et electione directa principis, aut n o n r e f l e x e — pacto implicito et electione indirecta. Si contingit reflexe, societas in statu imperfecto praecedit tempore societatem in statu perfecto ; si non fit reflexe, praecedit natura tantum, non tempore.

Thesis nostra de prima tantum societatum civilium formatione est, non de processu assimiliationis, qua forte societas aliqua alteram bello iusto devictam sibi assimilaret iuste, eo quod aliter pax et tranquillitas obtineri non possent. Haec iusta subiectio esset et haberet rationem poenae. Si autem iniuste fit, usurpatio est, de qua scholio 4. Plures vero societates civiles, quae pacifice in unum coniunguntur, pacto coniunguntur.

3. Forma regiminis semel constituta, potestas suprema aut hereditate transmittitur, si regimen fuerit hereditarium, aut iterata electione in principem transfertur, si regnum fuerit electivum.

4. Qui per violentiam rerum potitur, non efficitur princeps legitimus ; qui proinde expelli potest, si hoc sine gravi damno reipublicae possibile est. Si vero hoc est impossibile, usurpatori oboediendum est, quia bonum commune hoc expostulat tamquam minus malum. Immo potest tunc usurpator fieri princeps legitimus, si ex circumstantiis elucet statum rerum neque in futurum mutari posse sine gravi damno reipublicae. Expostulat enim in his circumstantiis ipsum bonum commune, ut usurpator tandem tamquam legitimus princeps agnoscatur. Ita legitimus princeps constituitur electione aliqua indirecta populi, praecepta tamen sub his circumstantiis a lege naturali.

5. Si legitimus princeps vel collegium eorum, qui reipublicae praesunt, abutitur potestate sua in perniciem reipublicae vel in perniciem alicuius partis populi, certo licita est r e s i s t e n t i a p a s s i v a ,

---

[1] Nec Leonem XIII nec Pium X litteris suis aliquid decidisse contra sententiam veterum scholasticorum ostendit *A. Egger:* K o m m t d i e S t a a t s - g e w a l t u n m i t t e l b a r v o n G o t t ?, Theol.-prakt. Quartalschr. 73 (1920) 535—544.

quae in eo consistit, quod mandatis iniustis non oboeditur; haec resistentia non tantum licita, sed etiam praecepta est, si ea, quae a regnantibus mandantur, in se mala sunt. Sed contra tyrannidem intolerabilem etiam r e s i s t e n t i a a c t i v a et violentia licita esse potest. Sicut enim privata persona iura sua magni momenti cruente defendere potest contra iniustum aggressorem (cf. n. 984—986), ita etiam populus. At requiritur, *a)* ut non sit alia via ad malum tollendum; *b)* ut violentia inferatur in ipso actu aggressionis, agitur enim de iure defendendo contra iniustum aggressorem; *c)* ut non adhibeatur maior violentia, quam ad defensionem necessaria est; *d)* ut maiora mala ex hac violenta iurium defensione non sequantur; id quod facile obtinet propter perturbationes diuturnas, quae ex violenta resistentia oriuntur.

1036. Obi. *Contra I p.* 1. Quod oritur per factum sufficientis multiplicationis familiarum in eodem territorio viventium, neque explicitum neque implicitum pactum habet ut causam suam proximam. Atqui civitas in concreto considerata oritur per factum sufficientis multiplicationis familiarumin eodem territorio viventium. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod oritur per merum factum multiplicationis, *conc.;* quod oritur eo, quod familiae multiplicatae libere simul manent et libere simul conspirant ad bonum commune determinato aliquo modo, *nego. Contradist. min.:* Oritur per merum factum multiplicationis, *nego;* oritur eo, quod familiae multiplicatae libere simul manent et libere simul conspirant ad bonum commune determinato aliquo modo, *subdist.:* Ita aliquando oritur civitas, *conc.;* semper ita oritur, *nego.*

2. Atqui civitas, quae eo oritur, quod familiae multiplicatae simul manent et simul libere conspirant ad bonum commune determinato aliquo modo, non oritur per pactum. *Probo.* Non oritur per pactum, quod non oritur conventione, qua ius aliquod transfertur ab altero in alterum (cf. n. 1003). Atqui civitas, quae eo oritur, quod familiae multiplicatae simul manent et simul libere conspirant ad bonum commune determinato aliquo modo, non oritur conventione, qua ius aliquod transfertur ab altero in alterum. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod neque explicita neque implicita conventione oritur, *conc.;* quod non oritur conventione explicita, oritur tamen implicita, *nego. Contradist. min.:* Non oritur conventione explicita, *conc.;* implicita, *subdist.:* Data lege naturali de societate constituenda (cf. 1029, 3) *nego;* ea non data, *conc.* Verum est, ex eo, quod aliqui homines simul inveniuntur et se mutuo adiuvant in aliquo negotio, non haberi contractum, sed urgente lege naturali de societate constituenda implicitus contractus habetur, quo unice determinatur materia societatis civilis et eius forma (cf. n. 1034, 1).

3. Atqui conventione seu pacto non oritur societas civilis. *Probo.* Vinculum seu obligatio ex iustitia legali non oritur ex pacto. Atqui societas civilis est vinculum ex iustitia legali. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Data lege naturali de societate constituenda, *nego;* ea non data, *conc. Conc. min.; dist. consq.* Pacto seu contractu oritur per se obligatio ex iustitia commutativa; sed data lege naturali praecipiente societatem civilem, oritur societas civilis seu obligatio ex iustitia legali.

Contra II p. 1. Non est apud populum, ne imperfecte quidem et instrumentaliter, quod immediate a Deo confertur principi. Atqui potestas suprema civilis a Deo immediate confertur principi. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod immediate confertur nulla mediante causa principali, mediante tamen

populo tamquam causa instrumentali, *nego;* neque mediante populo tamquam causa instrumentali, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui populus, qui est instrumentum, mediante quo Deus confert potestatem supremam principi, nullo modo habet hanc potestatem, ne imperfecte quidem. *Probo.* Quod electione determinat tantum personam principis, nullo modo habet potestatem supremam. Atqui populus, qui est instrumentum, mediante quo Deus confert potestatem, electione determinat tantum personam principis. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod electione determinat personam ita, ut determinet etiam formam regiminis, secundum voluntatem suam limitando potestatem principis et retinendo sibi huius potestatis partem, *nego* ; ita, ut non determinet formam regiminis et potestatem principis, *conc. Contradist. min.*

Bibliographia. *J. B. Schuster,* Die Lehre des Franz Suárez über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Victor Cathrein, Schol. 16 (1941) 379–387. *J. Zeiller,* L'origine du pouvoir politique d'après saint Thomas d'Aquin, RTh 18 (1910) 470–477.

Ad 1033. *Aristoteles* Pol. I 2 « agit de institutione civitatis, concludens ex praemissis, quod in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes. Sed tamen, sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum, ut dicitur in secundo Ethicorum, ita civitates sunt institutae humana industria. Ille autem, qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum. Homo enim est optimum animalium, si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium. Quod sic probat. Quia iniustitia tanto est saevior, quanto plura habeat arma, idest adiumenta ad male faciendum. Homini autem secundum suam naturam convenit prudentia et virtus quae de se sunt ordinatae ad bonum ; sed quando homo est malus, utitur iis quasi quibusdam armis ad male faciendum : sicut per astutiam cogitat diversas fraudes, et per abstinentiam potens fit ad tolerandum famem et sitim, ut magis in malitia perseveret, et similiter de aliis ; et inde est, quod homo sine virtute quantum ad corruptionem irascibilis est maxime scelestus et silvestris, utpote crudelis et sine affectione. Et quantum ad corruptionem concupiscibilis est pessimus quantum ad venerea et quantum ad voracitatem ciborum. Sed homo reducitur ad iustitiam per ordinem civilem : quod patet ex hoc, quod eodem nomine apud Graecos nominatur ordo civilis communitatis et iudicium iustitiae, scil. diki. Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum iustitiam et virtutes » (φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων . . . διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς. . . ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις : 1253 a 29. *S. Thom.* lect. 1 ; cf. Pol. III 6 ; S. Thom. lect. 5). Circa quaestionem de subiecto supremae potestatis civilis, Aristoteles docet, generatim magis expedire multitudinem dominari, nisi sit aliquis vir totam civium multitudinem virtute et prudentia superans, talem enim dominari iustum esse eique omnes libenter se subicere (τότε δίκαιον . . . βασιλέα [εἶναι] τὸν ἕνα τοῦτον : Pol. III 17, 1288 a 18. λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀϊδίους ἐν ταῖς πόλεσιν : ib. c. 13, 1284 b 32 ; cf. c. 10–18). Quod originem auctoritatis civilis attinet, haec afferre iuvat : « Omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognatio-

nem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. Unde Homerus dixit, quod unusquisque uxori et pueris suis instituit leges, sicut rex in civitate. Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitates, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes; et ideo antiquitus habitabant homines dispersi per vicos, non tamen congregati in unam civitatem. Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico» (*S. Thom.*, In Pol. I lect. 1). «Primi autem principantes isto principatu [monarchiae regalis] assumpti fuerunt ad istum principatum propter beneficium quod contulerant multitudini; ... et ideo facti fuerunt reges propter huiusmodi beneficia, et hoc volentibus subditis voluntarie eos assuescentibus, principantes secundum successionem generis: et erant quasi principantes patriae, idest principantes secundum leges descendentes a parentibus in ipsos» (Continuatio comm. S. Thomae in Pol. III lect. 13). *S. Thomas* de origine societatis nihil ex professo docet, neque de subiecto auctoritatis primitivo aliquid explicite habet. Quatenus tamen S. th. I-II 90, 3; 97, 3 ad 3 expresse concedit populo potestatem legiferam, et quatenus II-II 42, 2, approbans verba S. Augustini (De civit. Dei II c. 21) ex Cicerone (De republ. I c. 25) deprompta, ait: «Populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum», ad mentem S. Thomae dicendum videtur auctoritatem etiam ab initio iam aliquo modo penes populum fuisse. «Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis» (S. th. I-II 90, 3). «Si sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest» (S. th. I-II 97, 3 ad 3).

Thesis 27: *Principium, quod dicitur «nationalitatis», non fundatur in lege naturali, sed est contra bonum commune sociale. Habet tamen natio aut pars nationis ius subsistendi ut talis intra corpus politicum, cui est aggregata.*

1037. St. qu. 1. Distinguimus populum et nationem. Cum populus sit materia civitatis seu multitudo familiarum politice unitarum, natio est turma hominum, qui vi descendentiae e stirpe communi a ceteris hominibus plus minusve distinguuntur speciali corporis typo et animi indole. Solet nationi convenire cohabitatio in territorio communi et specialis lingua nationalis, posse tamen nationem salvari sine istis ostendunt Iudaei, qui dispersi inter alias nationes et amissa lingua nationali indolem propriam nationis suae conservant. Nationalitas igitur est convenientia physiologica secundum corporis typum et animi indolem vi descendentiae e stirpe communi.

2. Principio nationalitatis statuitur unamquamque nationem suam debere constituere societatem civilem. Hoc principium vix a quopiam defenditur absolute et sine restrictione. Vindicat tamen R. v. Mohl (1799—1875) nationi ius constituendi per se solam societatem civilem et abiciendi gubernium actuale, quo impeditur, ne per se solam politice subsistat, si hoc nationi necessarium videatur ad bonum suum obtinendum et si probabile sit se hoc bonum per autonomiam politicam obtinere posse. Similiter J. K. Bluntschli (1808—1881) hoc ius tribuit nationi, si ipsa capax sit autonomiae politicae et si possit hanc autonomiam per vim efficere. Nexus, quo cum praecedente conectitur haec thesis, ex argumento patet, quo probatur eius I pars.

1038. Prob. th. I p.: Principium, quod dicitur « nationalitatis », non fundatur in lege naturali. Ex eo quod nationalitas non est causa societatis civilis : Principium nationalitatis non fundatur in lege naturali, si causa proxima constitutiva societatis civilis non est nationalitas. Atqui causa proxima constitutiva societatis civilis non est nationalitas. Ergo principium nationalitatis non fundatur in lege naturali.

Mai. per se patet ; nam si principium nationalitatis fundatur in lege naturali, causa proxima constitutiva societatis civilis necesse est sit nationalitas, quatenus dictante lege naturali diversae familiae congregandae sunt in civitates secundum nationalitatem communem.

Min. probatur ex th. praec. Causa proxima efficiens societatis civilis est pactum ; ergo non est nationalitas ; neque nationalitas est causa formalis civitatis, sed haec est obligatio ex iustitia legali producta per pactum.

Prob. II p.: Principium nationalitatis est contra bonum commune sociale. Ex eo quod ordinem politicum perturbat et destruit : Contra bonum commune sociale est principium, quod secum fert destructionem ordinis politici legitime vigentis et ansam praebet continuis perturbationibus. Atqui principium nationalitatis secum fert destructionem ordinis politici legitime vigentis et ansam praebet continuis perturbationibus. Ergo principium nationalitatis est contra bonum commune sociale.

Prob. min. quoad 1. p. (principium nationalitatis secum fert destructionem ordinis politici legitime vigentis) ex eo, quod civitates multae legitime subsistentes non sunt constitutae secundum principium nationalitatis ; *quoad 2. p.* (ansam praebet continuis perturbationibus) ex eo probatur, quod nationalitas per se est aliquid satis vagi et indeterminati ; quare, si nationalitas tamquam fundamentum proclamatur ad constituendas civitates, bella et revolutiones continuae generantur, cum a diversis diversimode determinaretur nationalitas et nationalitatis extensio.

Prob. III p.: Habet tamen natio aut pars nationis ius subsistendi ut talis intra corpus politicum, cui est aggregata. Ex eo quod nationalitas est bonum civium praecedens exsistentiam civitatis: Quod est bonum civium, praesertim bonum praecedens civitatis exsistentiam, habet ius subsistendi ut tale intra corpus politicum. Atqui nationalitas est bonum civium praecedens exsistentiam civitatis. Ergo natio habet ius subsistendi ut talis intra corpus politicum.

Mai. ex eo probatur, quod civitatis non est exspoliare cives bonis suis, sed ea conservare et fovere (cf. th. sq.).

Ad min. Nationalitatem esse bonum civium ex communi aestimatione ostenditur; communiter enim nationalis exsistentia ut magnum bonum habetur. Nationalitatem esse bonum praecedens exsistentiam civitatis ex origine nationalitatis patet, quae trahitur ex stirpe communi ac proinde iam convenit hominibus, antequam in civitatem sint congregati.

1039. Coroll. 1. Ergo auctoritas politica sanis institutionibus et legibus providere debet, ut diversae nationes, quae ditioni suae subsunt, pacifice, viribus unitis, ad bonum commune conspirent.

2. Ergo nationes in corpore aliquo politico congregatae habent etiam ius ad linguam suam nationalem et ad consuetudines; nam ipsa exsistentia nationalis plerumque cum lingua nationali et consuetudinibus ita conectitur, ut his sublatis etiam illa intereat.

1040. Schol. 1. Thesin nostram valere etiam contra principium nationalitatis restricte et conditionate propositum per se patet. Non enim potest natio, ad procurandum bonum suum, uti principio, quod non fundatur in lege naturali et quod per se est contra bonum commune sociale. Principium nationalitatis nunc proclamari solet tamquam ius, quod singulis nationibus (immo etiam partibus nationum) competeret, libere disponendi de seipsis seu determinandi, utrum velint politice per se subsistere, an pertinere ad corpus politicum quodcumque, quod libere elegerint (right of self-determination — droit d'autodétermination — Selbstbestimmungsrecht — diritto di autodecisione). Ex dictis patet tale ius non exsistere pro omnibus iis nationibus et partibus nationum, quae sui iuris non sunt, sed inveniuntur iam colligatae vinculo aliquo civili seu vinculo iustitiae legalis cum alia natione (cum alia parte eiusdem nationis), quacum corpus politicum constituunt.

2. Nationalitas, cum non sit causa constitutiva societatis civilis, potest tamen esse dispositio remota ad eam constituendam, ut cum ex familiis communi origine ortis oritur civitas.

3. Gravi ex causa potest legislator mediis suavibus uti ad creandum pedetentim ius omnibus commune, et hoc eo magis, quo levius aliqua natio nationalitate sua abutitur contra bonum commune.

1041. Obi. *Contra I et II p.* 1. Quod est secundum inclinationem naturalem, fundatur in lege naturali. Atqui principium nationalitatis est secundum inclinationem naturalem. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Quod est secundum aliquam propensionem affectivam (secundum aliquam passionem), *nego* ; quod est secundum ordinationem naturalem inditam naturae, *conc. Contradist. min.* (cf. n. 1031, 2).

2. Atqui principium nationalitatis est secundum ordinationem naturalem inditam naturae. *Probo.* Hoc principium pro constituendis societatibus civilibus est secundum ordinationem naturalem inditam naturae, secundum quod facillimus habetur convictus civium. Atqui principium nationalitatis est principium, secundum quod facillimus habetur convictus civium. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Secundum quod habetur facillimus convictus ita, ut etiam diversae nationes in unitate politica congregatae pacifice convivere possint, et ita, ut ex altera parte ex proclamato nationalitatis principio plura et magna sequantur mala, *nego* ; ita ut diversae nationes pacifice convivere non possint etc., *conc. Contradist. min.*

Contra III p. Si exsistentia plurium nationum qua talium intra idem corpus politicum obest unitati civili et paci, natio non habet ius subsistendi qua talis intra corpus politicum, cui aggregata est. Atqui exsistentia plurium nationum qua talium intra idem corpus politicum obest etc. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si reddit unitatem civilem impossibilem et per se obest paci, *conc.* ; si per accidens paci obesse potest et aliquomodo unitatem societatis debilitat, ita tamen, ut ex altera parte ex coniunctione plurium nationum magnum bonum obveniat et magnum malum vitetur, *nego. Contradist. min.* Magnum bonum obvenit societati civili, inquantum diversae nationes se invicem adiuvant et se complent unaquaeque secundum indolem suam.

Bibliographia. *A. Gemelli,* Intorno al principio di nazionalità, RFNS 9 (1917) 57—96. *P. Harmiguie,* Note sur le Principe des Nationalités, RNSPh 28 (1926) 23—36. *A. H. Woroniecki,* De natione et statu civili, DThPlac 29 (1926) 25—54.

§ 2. De fine societatis civilis

Thesis 28 : *Finis societatis civilis non est finis absolutus, sed est bonum seu felicitas civium 1. negative seu tuitione iurium, et 2. etiam positive procuranda.*

1042. St. qu. Duplex est circa finem civitatis falsa sententia : Aliqui statuunt finem societatis absolutum seu docent civitatem habere finem suum absolute in seipsa seu esse ipsam sibi finem, nec proinde civitatem ordinari in bonum civium, sed cives bonumque civium ordinari in bonum civitatis tamquam in finem ultimum. Ita Plato bonum civium subordinat civitati, quam ut maiorem hominem concipit. Sed praesertim Hegel est patronus « absolutismi status ». Civitas est suprema evolutio Dei, absolutus et immobilis finis sui ipsius. Huc pertinent etiam ii, qui docent finem civitatis esse progressum culturae ipsius civitatis et generis humani (cf. n. 883, 4), et Socialistae, qui subordinant cives civitati tamquam fini, cum cives et familias iuribus

suis fere omnibus despolient. Alii docent finem civitatis esse bonum civium, sed hunc finem restringunt ad tuitionem ordinis iuridici. Hanc doctrinam Kant praeeunte Locke philosophice excoluit.

1043. Prob. th. I p.: Finis societatis civilis non est finis absolutus.

Arg. I. Ex eo quod societas civilis non est Deus : Finis absolutus seu sibi ipse finis est solus Deus. Atqui societas civilis non est Deus, sed creaturarum associatio. Ergo societas civilis non est finis absolutus.

Arg. II. Ex ordinatione immediata hominis in Deum : Si finis societatis civilis est finis absolutus, cives bonumque civium ordinantur in civitatem et in bonum civitatis tamquam in finem ultimum. Atqui cives bonumque civium non ordinantur in civitatem et in bonum civitatis tamquam in finem ultimum. Ergo finis societatis civilis non est finis absolutus.

Min. patet ex eo, quod homo immediate in Deum tamquam in finem ordinatur (cf. n. 989, I p.).

Prob. II p.: Finis societatis civilis est bonum seu felicitas civium. Ex eo quod homo ordinatur ad civitatem propter beatitudinem imperfectam huius vitae : Iste est finis societatis civilis, propter quem homines lege naturali ordinantur ad societatem civilem. Atqui homines lege naturali ordinantur ad societatem civilem propter felicitatem imperfectam huius vitae, ut patet ex n. 1027—1030. Ergo felicitas imperfecta huius vitae est finis societatis civilis.

Prob. III p.: Finis societatis civilis est felicitas civium 1. negative seu tuitione iurium, et 2. etiam positive procuranda. Ex eo quod finis societatis civilis est felicitas imperfecta huius vitae : Finis societatis civilis est civium felicitas imperfecta huius vitae. ut patet ex II p. Atqui ad civium felicitatem pertinet, 1. ut societas civilis civium iura tueatur, 2. ut praeterea etiam positive hanc felicitatem procuret. Ergo finis societatis civilis haec duo complectitur.

Minoris 1. p. patet ex eo, quod primum bonum civium est tuitio iurium, qua conservant ea, quae sua sunt, seu quae sunt in bonum ipsorum ordinata (cf. n. 979, 1) ; *2. p.* ex eo ostenditur, quod, quamquam tuitio ordinis iuridici, qua habetur pacificus civium convictus, est magnum bonum, non tamen hoc solum sufficit, sed plura sunt alia, quae ad huius vitae felicitatem requiruntur, quaeque activitate privata sufficienter procurari non possunt. Potest enim familia aliqua in summa versari miseria, licet eius iura minime turbentur.

1044. Coroll. 1. Ergo auctoritas politica habet ius et officium 1. tuendi iura civium, 2. procurandi etiam positive, inquantum fieri potest, ea omnia, quae ad civium felicitatem conferunt, quaeque activitate privata sufficienter procurari non possunt. Tam late enim patent iura et officia auctoritatis quam finis societatis. In procuranda

autem civium felicitate spectare debet bonum commune civium omnium, secundum iustitiam distributivam; iniustum igitur esset procurare bonum alicuius partis civium in detrimentum ceterorum. Finis enim civitatis est bonum civium commune.

2. Ergo auctoritatis politicae est, non absorbere, sed tueri et defendere iura non tantum individuorum singillatim consideratorum, sed etiam societatis domesticae; societas enim domestica cum iuribus suis exsistit ante civilem, quae ex domesticis societatibus, seu familiis conflatur (n. 996, 2). « Fixum tamen immotumque manet in philosophia sociali gravissimum illud principium quod neque moveri neque mutari potest: sicut quae a singularibus hominibus proprio marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandare, ita quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, ea ad maiorem et altiorem societatem avocare iniuria est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio; cum socialis quaevis opera vi naturaque sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, nunquam vero eadem destruere et absorbere » (*Pius XI*, Litt. Encycl. « Quadragesimo anno », 1931, p. II n. 5). Auctoritatis tamen civilis est, quaedam, quae sunt iuris naturae, accuratius determinare, inquantum hoc requirit bonum commune. Lex enim civilis est accuratior determinatio legis naturalis (cf. n. 937—940); ita lex civilis modos varios acquirendae proprietatis accuratius determinat ad lites vitandas (cf. n. 1000).

3. Ergo auctoritatis civilis non est per se immediate procurare bonum privatum individui et familiae, sed bonum publicum tantum, i. e. ea, quae ad felicitatem necessaria sunt neque activitate privata procurari possunt, ut sunt viae publicae, viae ferreae, institutum civile cursus publici (Post), nosocomia, praesidia contra morbos contagiosos, instituta scientifica etc. Cetera vero omnia, quae constituunt bonum privatum, quae ad perfectionem spectant individui et familiae tamquam propria eorum, ut victus, vestitus, privata possessio rerum materialium, perfectio mentis et corporis, educatio liberorum, private procurari et possideri possunt et debent, quia coactione auctoritatis civilis convenienter neque procurari, neque possideri possunt. Quare in procurando bono privato individua et familiae sui iuris sunt, i. e. nativo iure pollent libere sibi procurandi hoc bonum. Si auctoritas civilis immediate vellet procurare bonum privatum, destrueret iura individui et familiae atque ita non procuraret bonum privatum neque publicum. Spectat quidem etiam bonum privatum seu felicitas privata ad finem societatis civilis, sed non tamquam procuranda coactione legis civilis.

4. Ergo auctoritatis civilis non est « organizare » laborem, i. e. assignare unicuique civi laboris sui tempus et pensum, ut Socialistae volunt. Ita in miseram servitutem rediguntur cives et maximum generatur taedium universale.

5. Ergo auctoritati civili competit per suas leges protegere iura parentum in educationem prolis, et parentum negligentiam et incapacitatem in educatione prolis, tum physica tum morali, supplere, et promovere educationem et instructionem iuventutis adiuvando familiam et Ecclesiam, et condere proprias scholas et propria instituta, ut subditos instruat de obligationibus civilibus et nationalibus ac promoveat certam culturam intellectualem, moralem, physicam correspondentem conditionibus temporum et personarum [1].

1045. Schol. Si consideramus civitatem in statu naturae purae, in quo nulla exsistit societas perfecta supernaturalis seu Ecclesia, civitas est simpliciter societas s u p r e m a , cuius est curam gerere circa beatitudinem imperfectam huius vitae, qua mediante homo attingat beatitudinem perfectam (naturalem) in vita futura. Quapropter in hoc ordine ad societatem civilem etiam cura r e l i g i o n i s et c u l t u s d i v i n i p u b l i c i spectasset. Hominis enim, ut animalis rationalis socialis, est colere Deum non tantum privatim, sed etiam publice et socialiter. At supposita elevatione hominis ad finem supernaturalem et exsistente Ecclesia, cuius est hunc finem procurare seu curam gerere circa beatitudinem huius vitae supernaturalem, ad societatem civilem iam non spectat directe religionis et cultus divini publici cura, sed transfertur in solam Ecclesiam. Attamen, etiam dato ordine supernaturali, civitas in sua sphaera, i. e. in rebus mere civilibus, est ab Ecclesia independens, sicut Ecclesia in rebus religiosis est independens a civitate. Res tamen, quae spectant tum ad Ecclesiam, tum ad civitatem, sunt res mixtae. Ut evitentur difficultates inter Ecclesiam et civitatem, convenienter circa materiam mixtam aut contrahuntur Concordata, aut modus vivendi disponitur [2].

Cum Ecclesia habeat actionem immediatam in individuum per baptismum regeneratum, habet etiam ius educationis religiosae. Quapropter ipsi competit etiam religiosa iuventutis institutio in scholis quibuslibet et vigilantia, ne in quavis schola quidquam contra fidem et mores tradatur vel fiat [3].

1046. Obi. *Contra I et II p.* 1. Finis totius constituti ex civibus tamquam ex partibus, non est bonum partium seu civium, sed bonum totius seu finis absolutus. Atqui finis societatis civilis est finis totius constituti ex civibus tamquam ex partibus. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Si hoc totum ordinatur ad bonum partium tamquam ad finem, *nego* ; si non ita ordinatur, *subdist.* : Est finis absolutus (seu sibi ipsum finis absolute), si ad nullum omnino alium finem extra se ordinatur, *conc.* ; si ad alium finem ordinatur, *nego. Contradist. min.* : Finis totius, quod ordinatur ad bonum partium tamquam ad finem, *conc.* ; quod non ita ordinatur, *nego.*

---

[1] Cf. *Pius XI*, Litt. Encycl. « Divini illius Magistri » (1929).
[2] Cf. *Leo XIII*, Litt. Encycl. « Immortale Dei » (1885).
[3] Cf. C.I.C. can. 1381 § 1 et 2.

2. Atqui societas civilis non ordinatur ad partes suas seu ad bonum civium. *Probo.* Totum, cuius partes ordinantur ad ipsum tamquam ad finem, non ordinatur ad partes. Atqui societas civilis est totum, cuius partes ordinantur ad ipsum. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Cuius partes ordinantur ad totum constituendum ita, ut sint etiam ultimo propter totum, *conc.* ; ita ut non sint ultimo propter totum, sed totum sit propter ipsas, *nego. Contradist. min.*

3. Atqui repugnat totum esse propter partes. *Resp. Dist. min. subsumpt.* : Totum morale seu persona moralis, *nego* (cf. n. 1010) ; totum physicum, *subdist.* : Si partes inter se coordinantur, *conc.* ; si est aliqua pars principalis, cui altera pars subordinatur, *nego.* In composito physico humano anima est pars principalis, cui corpus subordinatur.

Contra III p. a) Societas civilis non habet tamquam finem tuitionem iurium. 1. Non habet tamquam finem tuitionem iurium, qui legibus suis restringit libertatem civium. Atqui societas civilis legibus suis restringit libertatem civium. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui restringit libertatem determinando, propter bonum commune, ea, quae sunt iuris naturae, *nego* ; tollendo iura, *conc. Contradist. min.*

2. Atqui societas civilis tollit iura civium. *Probo.* Qui auctoritate sua determinat modum, quo cives ad finem societatis conspirent, tollit iura civium. Atqui societas civilis auctoritate sua determinat modum, quo cives ad finem societatis conspirent. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Qui determinat modum, quo conspirent ad finem, qui est bonum commune seu bonum publicum, *nego* ; quo conspirent ad bonum privatum, *conc. Contradist. min.*

b) Felicitas civium, etiam positive procuranda, non est finis societatis civilis. Non est finis societatis civilis, qui ducit ad « absolutismum status ». Atqui felicitas civium, etiam positive procuranda, est finis, qui ducit ad absolutismum status. Ergo. *Resp. Dist. mai.* : Finis, qui per se ducit ad absolutismum status, *conc.* ; qui per accidens ad absolutismum ducere potest, si felicitas intelligitur etiam de felicitate privata tamquam procuranda coactione legis civilis, *nego. Contradist. min.*

Bibliographia. *A. Delchard,* La limitation du pouvoir dans un État moderne, APh XII cah. I, Paris 1936, 117—135. *R. Zastiera,* Die Grenzen der Staatsgewalt mit besonderer Rücksicht auf das staatliche Strafrecht, JPhTh 11 (1897) 42—56 ; 185—196.

Ad 1043 sq. *Aristoteles* dicit, « quod omnes communicantes conveniunt in aliquo utili ; ad hoc scil. quod acquirant aliquid eorum, quae sunt necessaria vitae. Et hoc etiam videtur habere politica communicatio : quia propter utilitatem communem videntur cives, et a principio simul convenisse et in hoc perseverare. Quod patet ex duobus. Primo quidem, quia legislatores ad hoc maxime tendere videntur, ut procurent utilitatem communem. Et secundo, quia homines dicunt hoc esse iustum in civitate, quod communiter civibus confert » (Ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν· τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται, καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον : Eth. VIII 11, 1160 a 11. *S. Thom.* lect. 9 n. 1665 sq.). Pol. III 9 dicit *Aristoteles,* « quod manifestum est, quod civitas non est communicatio loci, nec civitas finaliter instituta est, ut ad invicem non faciant iniusta, nec gratia commutationis : tamen si debeat esse civitas : oportet ista exsistere, aliter enim non esset civitas : tamen istis solum exsistentibus non est primo... Finis civitatis, propter quod civitas instituta est, est ipsum bene vivere. Civitas autem et illa quae ordinantur ad civitatem, sunt propter finem civitatis. Civitas enim est communicatio bene vivendi

composita ex generibus diversis et gratia vitae perfectae et per se sufficientis. Hoc autem est vivere feliciter: bene autem vel feliciter vivere in politicis, est operari secundum optimam virtutem practice» (Φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους: 1280 b 29. Continuatio comm. S. Thom. in l. c. lect. 7; cf. Arist. l. c. [Pol. III 9] 1280 b 39 ad 1281 a 4; VII 8, 1328 a 26; Contin. comm. S. Thom. in Pol. VII lect. 6: Ponit secundam). Finem civitatis non esse finem absolutum *S. Thomas* eo docet, quod statuit Deum esse finem ultimum rerum omnium et specialiter uniuscuiusque creaturae rationalis: «Unusquisque homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse quod est pax» (C. g. III 128). «Secundum ordinem finis nihil homine exsistit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit» (C. g. IV 54). «Si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus» (S. th. I-II 2, 8 ad 2; cf. I 65, 2 c. fin.; II Dist. 38 a. 1 [cit. ad 948]; C. g. III 111–116; IV 55, et text. ad 890). «Oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam» (De regim. princ. I c. 14; cf. C. g. III 37: Ad hanc etiam omnes). «Est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis» (S. th. I-II 95, 4; cf. 97, 1 ad 3). «Legis humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis» (S. th. I-II 98, 1). «Ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus» (S. th. II-II 147, 3; cf. De regim. princip. I c. 2; Qdl. XII a. 24; S. th. I-II 96, 3). «Nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris» (S. th. II-II 10, 12 ad 2; cf. text. ad 1018).

Quaestio IV: *De habitudine diversarum societatum civilium inter se.*

§ 1. De iure gentium

Thesis 29: *Exsistit ius gentium naturale, quod est fundamentum necessarium iuris gentium positivi.*

1047. St. qu. 1. Nomine iuris gentium S. Thomas (S. th. I-II 95, 4) et iurisconsulti Romani intelligunt conclusiones necessario ex principiis legis naturalis deductas, quae a legislatore civili promulgantur et sanctione positiva muniuntur, ut melius in notitiam omnium deveniant et etiam a protervis observentur, qui sanctionem naturalem parvipendunt (cf. n. 936). Hoc ius gentium vocatur melius ius naturale in sensu latiore, quia immediate ex ratione et experientia legem na-

turalem stricte sumptam sequitur. « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium » (S. th. II-II 57, 3 c). A recentibus vero ius gentium (Völkerrecht, droit des gens) sumitur pro iure internationali, quod spectat habitudinem diversarum civitatum inter se. Ita etiam in thesi nostra sumitur ius gentium.

Ius gentium seu ius internationale dividitur in ius gentium naturale, quod ex lege naturali, et ius gentium positivum, quod ex pacto et ex consuetudine oritur. Praeterea distinguitur ius gentium publicum, quod est societatis ad societatem, et ius gentium privatum, quod est civis unius societatis ad cives alterius. Dari ius gentium privatum patet ex iis, quae de iure iam dicta sunt ; homo enim tenetur tribuere ius suum alteri homini, sive hic est eiusdem sive alterius societatis. Quare thesis spectat ius gentium publicum.

2. Recentes, qui negant ius naturale in genere, etiam ius naturale gentium seu internationale negant. Qui cum velint fundare ultimo ius positivum civile seu nationale in lege civili (cf. n. 979, 2), iam nihil inveniunt, in quo fundare possint ius internationale seu ius gentium positivum, quia negato iure naturali derivato a lege naturali et aeterna, non habent legem, cui ipsae societates subicerentur et qua obligarentur. Quorum aliqui consequentur concedunt non exsistere verum ius internationale ; alii vero dicunt societates seipsis obligari ad standum pactis internationalibus.

1048. Prob. th. I p.: Exsistit ius gentium naturale. Ex eo, quod habitudo personarum moralium seu societatum est eadem atque habitudo personarum physicarum ad invicem. Bonum enim commune societatis est bonum singulorum civium. Quapropter, qui damnum infert societati, laedit etiam membra societatis.

Prob. II p.: Ius gentium naturale est fundamentum necessarium iuris gentium positivi. Ex habitudine iuris gentium positivi ad ius gentium naturale : Quod tribuit iuri gentium positivo vim obligatoriam, hoc est fundamentum necessarium iuris gentium positivi. Atqui ius gentium naturale tribuit iuri gentium positivo vim obligatoriam. Ergo ius gentium naturale est fundamentum necessarium iuris gentium positivi.

Mai. ex eo patet, quod ius essentialiter dicit obligationem ex iustitia.

Prob. min. Omne ius essentialiter est obligatoria determinatio, et ius gentium naturale est obligatoria determinatio circa habitudinem diversarum societatum civilium inter se. Ius vero gentium positivum, quia non est nisi accuratior determinatio huius habitudinis, a iure gentium naturali sortitur vim obligatoriam.

1049. Coroll. Ergo ius gentium positivum derivatur ex iure gentium naturali, hoc autem ex lege naturali et ultimo ex lege aeterna derivatur. Ultimum fundamentum omnis iuris est lex aeterna (cf. n. 961 b; 979—982).

1050. Schol. 1. Ius gentium, fundatum super legem naturalem et doctrinam christianam de dignitate humana et de unitate totius generis humani, praesertim saeculo decimo sexto clarius explanatum est: Fr. de Vittoria (1483—1546), D. Soto (1494—1560), F. Suárez (1548—1617), H. Grotius (1583—1645). Pactis et institutionibus unitas populorum totius orbis paulatim crevit et iuribus interveniendi et dirimendi in casibus belli firmata est (Declaratio internationalis, Parisiis 1856; conventiones gentium de Haga Comitum 1899, 1907; conventio de Londinio 1907; statutum societatis gentium de Geneva 1919; tribunal gentium de Haga Comitum 1920; conventio de Washington 1922; Charta Atlantica 1941; Charta Nationum Unitarum 1945).

2. Principium de non-interventu. Inter diversas societates civiles non tantum exsistunt officia ex stricta iustitia, sed etiam officia ex amicitia seu caritate, cum eadem sit habitudo personarum moralium inter se quae physicarum. Hinc falsum est principium de non-interventu, quo statuitur civitatem non debere succurrere civitati iniuste ab hostibus invasae.

3. Colonizatio, si tendit ad elevandum populum incultum ad altiorem gradum civilizationis nec plus independentiae ab eo tollit, quam ad hoc est necessarium, non tantum licita est, sed etiam officium caritatis socialis.

1051. Obi. *Contra I p.* Non exsistit ius, quod caret vi obligatoria. Atqui ius gentium caret vi obligatoria. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod caret vi obligatoria ex lege aeterna et lege naturali, *conc.;* quod caret vi obligatoria ex lege civili, *nego. Contradist. min.*

Contra II p. 1. Quod fundatur in pactis et conventionibus internationalibus, non habet pro fundamento necessario ius gentium naturale. Atqui ius gentium positivum fundatur in pactis et conventionibus internationalibus. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Quod ultimo fundatur in his pactis, ita ut ex eis ultimo derivetur eius vis obligatoria, *conc.;* quod proxime tantum fundatur in his pactis, *nego. Contradist. min.*

2. Atqui ius gentium positivum ultimo fundatur in pactis et conventionibus internationalibus. *Probo.* Si legislator supremus seipso obligatur, ius gentium positivum ultimo fundatur in pactis et conventionibus internationalibus. Atqui legislator supremus seipso obligatur. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Si legislator supremus in ordine civili seipso obligatur, *conc.;* si legislator absolute supremus tantum seipso obligatur, *nego. Contradist. min.:* Legislator supremus in ordine civili, *nego;* absolute supremus legislator, *subdist.:* Seipso obligatur proprie, *nego;* improprie, *conc.* Obligatio moralis proprie dicta essentialiter subiectionem et mensurationem a superiore significat; ideo legislatori absolute

supremo seu Deo convenire non potest, qui improprie obligatur impeccabilitate et immutabilitate voluntatis suae. Voluntas autem defectibilis et mutabilis creaturae seipsa obligari omnino non potest.

Bibliographia. *Y. de la Brière,* Droit naturel et Droit des gens. Essai de philosophie juridique, APh XII cah. I, Paris 1936, 137—158.

§ 2. De bello

Thesis 30: *Debitis sub conditionibus bellum defensivum non est inhonestum; bellum offensivum ad subigendum populum sub dicione semper est inhonestum, ad ius laesum reparandum vero evitandum est.*

1052. St. qu. 1. Bellum definitur a Grotio: «status per vim certantium, qua tales sunt». Dicitur «status», i. e. status generalis, ut distinguatur ab actionibus bellicis, a proeliis, quibus bellum exercetur. Si certantes sunt civitates altiori auctoritati politicae non subiectae aut homines a quacumque auctoritate politica independentes, est bellum simpliciter et proprie dictum; si certantes sunt cives eiusdem civitatis, est bellum civile aut rebellio. In thesi sermo tantum est de bello simpliciter et proprie dicto.

Bellum est aut defensivum, ad vim propulsandam, ne ius laedatur, aut offensivum, ad potestatem oeconomicam vel politicam augendam vel ad damnum reparandum et iniuriam vindicandum. Quamvis cupiditas expansionis potentiae politicae tamquam ratio belli ab omnibus reiciatur, tamen idem motivum sub diversis formis (Imperialismus, Militarismus, Totalitarismus, ideae politicae et sociologicae) latet et inhonestum manet. Progressu iuris et institutionum gentium necnon modernis mediis belli technicis (media atomica) bellum offensivum ne ex iusta causa quidem neque bellum defensivum — sub certis circumstantiis — licitum esse videtur, quin prius partes interventu tribunalis omnium gentium casus belli pacifice componere conatae sint.

2. Bellum, ut honestum sit, gerendum est: *a)* auctoritate supremae potestatis civilis — est enim actus totius reipublicae; *b)* iusta ex causa; *c)* recta intentione ad malum vitandum et bonum promovendum; *d)* post iudicium tribunalis gentium affirmativum.

1053. Prob. th. I p.: Debitis sub conditionibus bellum defensivum non est inhonestum. Ex iuris coactivitate, cuius exercitium spectat ad societatem civilem: Non est inhonesta coactio seu violentia, quae exercetur contra aggressorem iniustum a civitate ad vitam et libertatem civium servandam. Atqui bellum defensivum est coactio seu violentia, quae exercetur contra aggressorem iniustum a civitate ad

vitam et libertatem civium servandam. Ergo debitis sub conditionibus bellum defensivum non est inhonestum.

Mai. patet ex n. 984—986. Coactivitas est proprietas iuris, et ipsius civitatis est coactionem exercere, et quidem sub conditionibus supradictis.

Prob. II p.: Bellum offensivum ad subigendum populum sub dicione semper est inhonestum. Ex eo, quod cupiditas potentiae augendae semper est motivum inhonestum actus humani: Violentia, quae ex cupiditate potentiae politicae augendae ius ad vitam et libertatem alterius populi laedit, semper est inhonesta. Atqui bellum offensivum ad subigendum populum sub dicione est violentia, quae ex cupiditate potentiae politicae augendae ius ad vitam et libertatem alterius populi laedit. Ergo bellum offensivum ad subigendum populum sub dicione semper est inhonestum.

Prob. III p.: Bellum offensivum ad ius laesum reparandum evitandum est. Ex eo, quod prius alia media ad ordinem restabiliendum quaerenda sunt: Si ius laesum alio modo quam bello reparari potest, bellum evitandum est. Atqui progressu iuris gentium et institutione omnium nationum media aptiora adhiberi possunt ad iura laesa reparanda. Ergo bellum offensivum ad ius laesum reparandum evitandum est.

Mai. patet ex experientia, quia bellis iustitia potius destruitur quam augetur.

1054. **Obi.** 1. Inhonestum est armorum sorte litem dirimere. Atqui bellum in eo consistit, quod armorum sorte lis dirimitur. Ergo. *Resp. Conc. mai.; dist. min.:* Bellum, quod suscipitur, ut armorum sorte constet, cuius sit ius et quale sit ius, *conc.;* bellum, quod suscipitur ad ius, de quo constat, defendendum et vindicandum, *nego. Dist. consq.* Ideo victoria novum ius non confert, sed victori facultatem tantum physicam praebet ad habenda ea, quae iuri suo respondent.

2. Atqui bellum quodcumque est inhonestum. *Probo.* Status, quo voluntarie proximum afficimus maximis malis, est inhonestus. Atqui bellum quodcumque est status, quo voluntarie proximum afficimus maximis malis. Ergo. *Resp. Dist. mai.:* Status, quo voluntarie proximum maximis malis afficimus iusta ex causa: ad ius defendendum et vindicandum, *nego;* non iusta ex causa, sed ex odio contra proximum, *conc. Contradist. min.:* Quo voluntarie proximum maximis malis afficimus non iusta ex causa, sed ex odio contra proximum, *nego;* quo voluntarie proximum maximis malis afficimus aut iusta ex causa aut non iusta ex causa, *conc.*

3. Atqui bellum, quod suscipimus ad ius vindicandum, necessario est status, quo ex odio contra proximum maximis malis eum afficimus. *Resp. Dist. min. subsumpt.:* Quod suscipimus ad ius vindicandum ex amore iustitiae, *nego;* ex odio contra proximum, *conc.*

Bibliographia. *Y. de la Brière,* L e s t r o i s c o n d i t i o n s t h o m i s t e s d e l a j u s t e g u e r r e e t l e D r o i t d e s g e n s d'au-

jourd'hui, RTh 43 (1937) 276—300. *R. Regout,* La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours, Paris 1935.

Ad 1053. *Aristoteles:* Δῆλον ἄρα ὅτι πάσας τὰς πρὸς τὸν πόλεμον ἐπιμελείας καλὰς μὲν θετέον, οὐχ ὡς τέλος δὲ πάντων ἀκρότατον, ἀλλ' ἐκείνου χάριν ταύτας: Pol. VII 2, 1325 a 5. «Dicit quod manifestum est ex rationibus praedictis, quod omnes curae et praeparationes eorum quae ad bellum, ad repellendum violentias vel ad impugnandum alios secundum rationem rectam, bonae quidem sunt et eligibiles, sicut dictum est prius; non tamen in hoc consistit optimum reipublicae vel civitatis. Non enim gratia huius quaeruntur alia, ... sed ipsum gratia alterius finis» (Continuatio comm. S. Thomae in Pol. l. c. lect. 2). *S. Thomas:* «Ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbationes, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli, ad Rom. 13, 4: "Non sine causa gladium portat: minister enim Dei est, vindex in iram ei qui mala agit"; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus... Secundo, requiritur causa iusta: ut scil. illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur... Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scil. intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur» (S. th. II-II 40, 1; cf. q. 10, 8; 42, 2 ad 1).

INDEX NOMINUM

(Indicantur numeri marginales)

INDEX RERUM

(Indicantur numeri marginales)